3 1761 08382017 5

*Presented to the*
LIBRARY
*of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
*by the*
CANADIAN FOUNDATION
*for*
JEWISH CULTURE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf50gese

393 (60)

# Monatsschrift

für

# Geschichte und Wissenschaft

des

# Judentums.

---

Begründet von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt von

Professor Dr. H. Graetz und Dr. P. F. Frankl,

neue Folge,

im Verein mit Prof. Dr. David Kaufmann ins Leben gerufen und herausgegeben

von **Dr. M. Brann.**

---

ORGAN

der

**Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.**

Fünfzigster Jahrgang.

**Neue Folge, vierzehnter Jahrgang.**

**BRESLAU.**

KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

(BARASCH und RIESENFELD.)

1906.

LIBRARY
MAR - 8 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
101
M6
Jg. 50

# Der Anteil der jüdischen Freiwilligen an dem Befreiungskriege 1813 und 1814.

Von Martin Philippson.

Eine vielbestrittene Frage ist die nach der Beteiligung der Juden an den Befreiungskriegen. Von einer Seite vernimmt man da vielfache Übertreibungen, von der anderen noch größere Unterschätzungen. Wir wollen zunächst nur kurz vom Jahre 1815 sprechen, da damals der Feldzug nur wenige Wochen dauerte und die Juden gesetzlich wie durch die beiden vorhergehenden Jahre des Kampfes bereits der übrigen Bevölkerung im Kriegsdienste ziemlich gleichgestellt waren und gleich fühlten[1]). Die Zahl der Juden, die damals — 1815 — im Heere dienten, wird offiziell (Militärwochenblatt, 4. November 1843) auf 731 geschätzt. Es ist hier die Schätzung einfacher und leichter als für die Jahre 1813 und 1814, da 1815 die Stammrollen der Regimenter ordnungsgemäß aufgezeichnet sind und deshalb auch das Religionsbekenntnis jedes Soldaten hier angegeben ist. Für die Jahre 1813/14 existieren die Stammrollen nicht. Preußen stellte im Frühjahr 1815 etwa 203.000 Mann an Truppen auf; allein diese bestanden zum überwiegenden Teile aus den Linien- und Landwehrregimentern der 1807 dem preußischen Staate gebliebenen Provinzen: Ost- und Westpreußen, Schlesien, Pommern und Brandenburg mit einer Bevölkerung von fünf Millionen Seelen, unter denen sich 31.000 Juden

[1]) Es ist deshalb ein Irrtum, wenn die sonst so verdienstliche Arbeit »Die Juden als Soldaten« (Berlin 1897) auch die zirka 731 jüdischen Krieger von 1815 zu 77% den Freiwilligen und nur zu 23% den Ausgehobenen zuzählt nach dem Vorgange der unter so verschiedenen Umständen vollzogenen Erhebung von 1813|14.

befanden. Westfalen und Rheinprovinz sowie die Provinz Sachsen waren militärisch erst unvollkommen, Posen mit seiner damals so starken jüdischen Bewohnerschaft noch gar nicht organisiert. In der Bevölkerung der Provinzen von 1807 machten die Juden 0·6 vom Hundert aus; in der Armee 0·35 vom Hundert. Allerdings sehen wir sie hier nur wenig mehr als die Hälfte ihres Sollbetrages stellen. Indes wir müssen bedenken, daß unter den altgeübten Soldaten vor 1813 und den vor diesem letzteren Jahre ausgebildeten, entlassenen und wieder eingezogenen Kriegern kein einziger Jude war. Die 731 im preußischen Heere dienenden Juden sind einzig den Jahrgängen 1813, 1814 und 1815 entnommen. Bringt man diese Tatsache in Anrechnung, so wird man die Zahl der 1815 der Militärpflicht genügenden Juden nicht als zu gering bezeichnen können.

Auf die jüdischen Freiwilligen des Jahres 1815 werden wir später zurückkommen. Jetzt wollen wir uns ausschließlich mit der Beteiligung der preußischen Juden während der Kriegsjahre 1813 und 1814 beschäftigen.

## I.

Welches war der Stand der Gesetzgebung in betreff des Kriegsdienstes der Juden?

Bis zu dem bekannten Judenedikt vom 11. März 1812 war ihnen der Zutritt zum Heere überhaupt untersagt. Der Artikel 16 dieses Ediktes unterwarf sie den gleichen Verpflichtungen zum Militärdienste, wie die übrige Bevölkerung. Aber damit war im Grunde wenig geändert. Denn grundsätzlich war die gesamte Bewohnerschaft der Residenzen Berlin, Breslau und Potsdam sowie das ganze höhere Bürgertum, zu dem Beamte, Fabrikanten, Großkaufleute usw. gehörten, vom Militärdienste befreit. So blieb die Zahl der Juden, die zu solchem gezogen werden konnten, sehr gering.

Erst die Kabinettsordre vom 9. Februar 1813 hob

sämtliche Ausnahmen von der Dienstpflicht im Heere auf. Trotzdem erschien es selbst hochstehenden Beamten ganz seltsam, daß auch die Juden mit dieser Vorschrift gemeint seien. Noch am 1. April 1813 — also sieben Wochen nach der letzterwähnten Kabinettsordre — frug der Staatsrat Lecoq bei der kurmärkischen Regierung an: »ob nicht die Jünglinge des jüdischen Glaubens von siebzehn bis vierundzwanzig Jahren mit zur Rekrutierung gezogen werden können[1])?«

Es ist also nicht zu verwundern, wenn der ungebildete Bestandteil der jüdischen Bevölkerung in den preußischen Provinzen nur langsam den Gedanken einer patriotischen Pflicht des Waffendienstes faßte. Seit mehr denn einem Jahrtausend war sie solches gänzlich entwöhnt gewesen, hatte nicht einmal die Möglichkeit desselben vor Augen gehabt.

Unter solchen Umständen ist es höchlichst anerkennenswert, daß hunderte von »Jünglingen des jüdischen Glaubens« Aushebung und Zwang nicht abwarteten, sondern freiwillig auf den ersten Ruf des Königs und Vaterlandes zu den Waffen eilten gegen den französischen Kaiser, der zwar Deutschland unterdrückte, aber ihren bis dahin geknechteten und mißhandelten Glaubensgenossen Ehre und bürgerliche Freiheit verschafft hatte. War doch selbst das preußische Edikt von 1812 nur auf Grund der Anregung und des Beispiels entstanden, die Frankreich und unter dessen Einwirkung die französischen Vasallenstaaten gegeben hatten.

[1]) Acta betr. Verhandlungen wegen Organisation der Landwehr, Band 1. Die Antwort der Regierung ist leider nicht erhalten. — Die sämtlichen Akten, auf denen mein Aufsatz beruht, befinden sich im Geheimarchiv des königl. preußischen Kriegsministeriums in Berlin. Ihre Einsicht und Exzerpierung ist mir von Sr. Exzellenz dem Herrn Kriegsminister von Einem gütigst gestattet worden. Den Herren Beamten des Archivs, zumal dem Herrn geheimen Rechnungsrat Bauch, der mich bei den Nachforschungen auf das wesentlichste unterstützte, spreche ich hiermit meinen ergebensten Dank aus.

Allein das Interesse und auch die Dankbarkeit ihrer Glaubensgemeinschaft hielt die jüdischen Jünglinge nicht davon ab, in den Kampf zu ziehen für ein Vaterland, das ihnen ein solches erst seit Jahresfrist war. Nur achtzig Juden sind ausgehoben, also behördlich dem Heere einverleibt worden[1]) — alle anderen waffenfähigen jungen Israeliten Preußens waren schon vorher zu den Fahnen geeilt. Ein christlicher Autor schrieb schon im Jahre 1815[2]): »Tatsache ist, daß die Söhne der wohlhabendsten jüdischen Familien in den Hauptstädten mit dem Beispiele freiwilliger Ergreifung der Waffen vorangingen, und alle mit eben der Ausdauer, eben der Treue, wie andere Staatsbürger, fochten und bluteten.«

Ihre Zahl — ausser jenen 80 — ist nach einer Berechnung des Kriegsministeriums im Jahre 1843 auf 263 angegeben worden. Sie erscheint als viel zu gering, die ganze Abschätzung als durchaus wertlos. Ihre Entstehung ergibt sich aus der dem Vereinigten Landtage im Jahre 1847 vorgelegten Denkschrift des Ministers des Innern über die Ausdehnung der Militärpflicht der Juden. Hier wird mitgeteilt, daß nach der Schätzung des Kriegsministeriums beim 2., 3. und 5. Armeekorps etwa je 40, beim 6. Armeekorps 60, beim 4. aber 80 Juden, und zwar größtenteils als Freiwillige gedient hätten (= 260), während vom 1. Armeekorps nur unvollkommene Listen existierten. Nun gab es aber 1813 überhaupt nur vier Armeekorps, und es sind gerade vom I. die besterhaltenen und vollständigsten Listen erhalten. Des V. und VI. Armeekorps sind erst 1815 aufgestellt worden: die Zahlen des Militär-Wochenblatts können sich also gar nicht auf 1813/14 beziehen! Ein solche Leichtfertigkeit ist bei amtlichen Abschätzungen unerhört.

---

[1]) Militär-Wochenbl. vom 3. Nov. 1843.

[2]) Buchholz, Aktenstücke, die Verbesserung des bürgerlichen Zustandes der Juden betreffend (Tübingen 1815).

Ein früherer jüdischer Kriegsfreiwilliger, C. Heymann, protestierte schon am 19. November 1843 in der »Vossischen Zeitung« gegen jene Ziffer. Viele jüdische Freiwillige hätten sich überhaupt nicht als Juden zu erkennen gegeben. Der Einsender habe in dem Detachement freiwilliger Jäger des 3. Ostpreußischen Landwehrregiments gedient, und dort wären allein gegen dreißig Juden gewesen. — Die erstere Angabe ist, wie wir sehen werden, richtig: viele Juden zogen es aus leicht begreiflichen Gründen vor, sich als »evangelisch« zu bezeichnen. Daß im 3. Ostpreußischen Landwehr-Infanterie-Regiment und zwar offenbar bei den freiwilligen Jägern, 30 Juden dienten, von denen Heymann aus dem Gedächtnis zwanzig namhaft macht, ist der beste Beweis von der kläglichen Unvollkommenheit der damaligen Listen. Das 3. Ostpreußische Landwehr-Infanterie-Regiment figuriert überhaupt in denselben nicht!!

Es gehörte oft viel Opfermut dazu, als Jude, den man doch nie unter Waffen gesehen hatte, unter den vorurteilsvollen und bisweilen recht rohen Kriegsgefährten seine Pflicht zu tun und auszuharren. So erzählt Franz Neumann[1]): »Unter der Kompagnie freiwilliger Jäger, der ich 1815 angehörte, waren zwei Juden. Der eine, vielfach geneckt, warf sich bei dem ersten Kampfe mit dem größten Heldenmute auf den Feind und forderte seine Quälgeister auf, ihm dorthin zu folgen. Von mehreren Kugeln getroffen, lag er bald auf offener Straße. Er wurde gerettet, mußte aber dann sein ganzes Leben lang auf zwei Krücken gehen. Der andere, von feinem und einnehmendem Wesen, fiel bei Ligny.«

Die jüdische Gemeinschaft zeigte den größten Eifer für die Sache des Vaterlandes. »Auch hat die Geschichte unseres letzten Krieges wider Frankreich bereits erwiesen, daß die Juden des Staats, der sie in seinen Schoß aufge-

[1]) Franz Neumannn. Erinnerungsblätter. Von seiner Tochter Luise Neumann (Tübingen und Leipzig, 1904, S. 42).

nommen, durch treue Anhänglichkeit würdig geworden. Die jungen Männer jüdischen Glaubens sind die Waffengefährten ihrer christlichen Mitbürger geworden, und wir haben auch unter ihnen Beispiele des wahren Heldenmutes und der rühmlichsten Verachtung der Kriegsgefahren aufzuweisen, sowie die übrigen jüdischen Einwohner, namentlich auch die Frauen, in Aufopferung jeder Art den letzteren sich angeschlossen haben«, bezeugt schon am 4. Januar 1815 kein geringerer als der Staatskanzler Fürst Hardenberg[1]). »Die Juden geben alles was sie nur besitzen«, schreibt Rahel Varnhagen am 20. April 1813[2]). Die Ressource der jüdischen Kaufmannschaft in Berlin gab überhaupt die erste patriotische Spende: siebenhundert Taler[3]). Die Gesellschaft der Freunde in Berlin sammelte allein 863 Taler 21 Silbergr. 6 Pfennige zur Bewaffnung freiwilliger Krieger. In Breslau brachte ein besonders zu diesem Zwecke errichteter Verein jüdischer Bürger die für jene Zeit sehr beträchtliche Summe von 5079 Taler auf. Jüdische Lieferanten bedachten die Hospitäler mit reichen unentgeltlichen Naturalgeschenken[5]). Frau Bankier Beer erhielt für ihre Verdienste um die Pflege der Verwundeten den Louisenorden, wobei ihr der König, um der Jüdin kein Kreuz zu geben, dieses durch eine Medaille ersetzte[6]). In Mannheim zeichnete sich ein Jude, Sandheim, als tätiger und unermüdlich sorgsamer Verwalter des Lazaretts aus[7]). Kaufmann Eppenstein zu Berlin erhielt aus dem gleichen Grunde das Eiserne Kreuz, für

[1]) Schreiben an den Grafen Grote. Klüber, Aktenstücke des Wiener Kongresses, I, 476.

[2]) Varnhagen, Rahel (2. Aufl. Berlin 1834), II, 91.

[3]) Zlocisti in der sogleich zu zitierenden Schrift.

[4]) Ludw. Lesser, Chronik (Berlin 1842), S. 56.

[5]) Zlocisti a. a. O.

[6]) Sulamith, (4. Jahrg. 2. Bd. S. 283).

[7]) J. L. Ewald, Ideen über die nötige Organisation der Israeliten, S. 140.

Nichtkombattanten, am weißen Bande, der Gutsbesitzer Salinger zu Rostin den Roten Adlerorden 3. Klasse. Von jüdischen Ärzten wurden Dr. Heinrich Meyer in Berlin gleichfalls mit dem Eisernen Kreuz am weißen Bande, Dr. Rosenberg in Breslau mit dem Roten Adlerorden 3. Klasse ausgezeichnet[1]). Andere Ärzte zählt die Arbeit des Herrn Dr. Theodor Zlocisti auf[2]): Dr. Lewin Joseph Hirsch aus Königsberg, dem der König in Anerkennung seiner Tätigkeit in den Feldlazaretten einen Brillantring schenkte; die Breslauer Ärzte Henschel Vater und Sohn, Guttentag und Breinersdorf, der den Bayrischen Verdienstorden erhielt; den Berliner Dr. Oppenheim; die Hamburger Dr. Hirsch Wolff und Assing, welcher letztere sich so auszeichnete, daß er mit dem Eisernen Kreuz am weißen Bande und dem russischen Georgsorden für Tapferkeit bedacht wurde: als Regimentsarzt des 2. Kurmärkischen Reiterregiments tat er sich durch seine Unerschrockenheit inmitten des heftigsten Kugelregens hervor.

Mit Recht bemerkt also der Christ Buchholz[3]): »Tatsache ist es, daß jüdische Ärzte und Wundärzte ihr Leben den Gefahren der Hospitäler aussetzten und als heilige Opfer fielen. Tatsache ist es, daß jüdische Frauen und Mädchen keine Anstregungen, keine Gefahren scheuten, um den Verwundeten Trost und Hülfe angedeihen zu lassen. Tatsache ist es endlich, daß alle israelitischen Bürger durch die zahlreichsten freiwilligen Geldopfer Beweise der Anhänglichkeit an König und Vaterland gaben.«

Das tapfere Verhalten einzelner Juden wurde ihnen

---

[1]) Ordensliste von 1825. Die zweite, die überhaupt nach den Befreiungskriegen erschien und viel vollständiger ist als die erste, von 1817.

[2]) Mitwirkung der Juden an der freiwilligen Krankenpflege in den Befreiungskriegen (Berlin 1898).

[3]) Aktenstücke etc.

vielfach von ihren Vorgesetzten bescheinigt. So dem Ulanen Deutschmann im 1. brandenb. Ulanenregiment; so dem David Salomon im 1. Bataillon des 10. schlesischen Landwehrregiments, dem, wegen seines ausgezeichneten Mutes bei der Erstürmung von Probstheida am 18. August 1813, Prinz August von Preußen das Eiserne Kreuz verschaffte, und der sich auch 1815 auf das wackerste hielt[1]).

Im ganzen haben während der Feldzüge 1813, 1814 und 1815 nicht weniger als 72 Juden das Eiserne Kreuz für Kombattanten, vier den russischen St. Georgsorden, vier das Militärehrenzeichen erhalten. Das Eiserne Kreuz am weißen Bande, für Nichtkombattanten, wurde 5 Ärzten, einem Kaufmann, einem Gutsbesitzer jüdischen Glaubens verliehen[2]). Zu Unteroffizieren bez. Oberjägern und Tambourmajors wurden 21 Juden, zum Portepeefähnrich 1, zu Sekondeleutnants 19, zu Premierleutnants 3 befördert — alles junge Soldaten, die frühestens 1813 in das Heer getreten waren. Ein jüdischer Arzt wurde Regimentsarzt. Wir glauben, diese Zahlen sprechen für sich! Verwundet wurden, soweit die höchst mangelhaften Listen das angeben, 27, von dem Feinde getötet, an Wunden oder Krankheit dahingerafft 26 Juden, vermißt — also wahrscheinlich gleichfalls getötet — 2. Diese Zahlen bleiben weit unter der Wahrheit, da ja die Listen vieler Regimenter und beinahe der gesamten Artillerie fehlen. Aber sie genügen, um zu beweisen, daß die Juden im vaterländischen Heere mit ihrem Blute nicht geizten, sondern es mutig für die Befreiung Deutschlands darbrachten.

Höchst wunderbar, beinahe unglaublich klingt die Geschichte einer jüdischen Frau, die, gleich der Leonore

---

[1]) Die Juden als Soldaten (3. Aufl., Berlin 1897), S. 1. 3.

[2]) Das alles hauptsächlich nach den offiziellen Listen, sowohl in den Akten des Kriegsministeriums wie in den (freilich mangelhaften) gedruckten Ordenslisten von 1817 und 1825; ergänzt durch anderweitige Mitteilungen.

Prochaska, die Feldzüge von 1813 und 1814 als Reiter im ostpreußischen Ulanenregiment mitgemacht hat. Es ist dies Esther Manuel, verheiratete Luise Grafemus. Sie hat ihre Geschichte selbst erzählt (Vossische Zeitung vom 9. Dezember 1815); dieselbe wird aber in den Hauptzügen durch die offizielle russische Militärzeitung »Der Russische Invalide« von 25. Januar (6. Februar) 1815 bestätigt; sie benahm sich mit größter Unerschrockenheit und wurde mehrfach verwundet. Ob sie auch, wie sie erzählte, das Eiserne Kreuz erhalten hat, bleibe dahingestellt, obwohl es nicht unwahrscheinlich ist.

## II.

Wir kommen nun zu der Zahl und den Namen der Juden, die als Freiwillige an den Feldzügen der Jahren 1813 und 1814 teilnahmen. Man sollte denken, daß die amtlichen Listen über die Freiwilligen, wie solche im preußischen Kriegsministerium aufbewahrt werden, völlige Klarheit über diesen Gegenstand verbreiten müßten.

Leider ist dies nicht der Fall, und zwar aus verschiedenen Gründen.

Die Listen liegen überhaupt nur von der Mehrzahl der Truppenteile, aber bei weitem nicht von allen vor. Z. B. die Artillerie fehlt fast ganz; aber auch von Infanterie und Kavallerie stehen ganze Regimenter aus. Das ist auch nicht ein durch späteren Verlust solcher Listen eingerissener Fehler: schon 1814 beweist der Schriftenwechsel zwischen dem Allgemeinen Kriegsdepartement und den verschiedenen Befehlstellen der mobilen Armee, daß bereits damals dieser Übelstand in gleichem Maße vorhanden war[1]).

Ferner aber sind selbst für die einzelnen aufgezeichneten Truppenteile die Listen sehr unvollständig. Es stellt

[1]) Geh. Arch. des Kr.-Min. in Berlin, 1. Dep. Gen.-Reg. I, XIX 5 a, 6.

sich heraus, daß drei Arten von Listen über Freiwillige existieren, und in jeder von ihnen finden sich zahlreiche Namen, die in den beiden anderen nicht enthalten sind: der beste Beweis für die Mangelhaftigkeit eines jeden dieser Verzeichnisse.

Aber auch die Zahlen sprechen.

Bis zum Februar 1814 waren im ganzen preußischen Heere nach den Listen 6793 Freiwillige eingetreten, und zwar mit folgender Verteilung nach den Waffen:

| | | |
|---|---|---|
| Infanterie . . | 3624 | Mann |
| Kavallerie . . | 1518 | » |
| Artillerie . . . | 600 | » (offenbar eine runde Zahl!) |
| Pioniere . . . | 167 | » |
| Freikorps . . | 884 | » |

Und nach den Provinzen:

| | | |
|---|---|---|
| Aus der Kurmark . . . . | 2430 | Mann |
| » Schlesien . . . . . | 2049 | » |
| » Pommern . . . . . | 1014 | » |
| » der Neumark . . . . | 356 | » |
| » Preußen . . . . . | 330 | » |
| Ausländer . . . . . | 614 | » |

Die Mangelhaftigkeit der Listen springt nach solchen Zahlen in die Augen. Daß in Ostpreußen, wo die ganze Erhebung begonnen, wo die Begeisterung die gesamte Bevölkerung ergriffen hatte, sich mitsamt Westpreußen nur 330 Freiwillige gestellt haben sollen, ist einfach widersinnig. Diese Zahl muß mindestens verzehnfacht werden. Die Pommersche Regierung, also die Zivilverwaltung Pommerns, hatte selber für ihre Provinz 1573 Freiwillige, also 459 mehr, als in den Listen der Militärverwaltung standen, namentlich angegeben[1]). Die Überstürzung, der gewaltige Andrang haben eben damals eine ordnungsgemäße Listenführung unmöglich gemacht.

[1]) 2. Division des Allgem. Kriegs-Dep. an den Gen.-Maj. und Departementschef v. Rauch, 6. Mai 1814; a. a. O.

Wir glauben noch unter der Wahrheit zu bleiben, wenn wir durchschnittlich die Anzahl der Freiwilligen auf das Doppelte derer schätzen, die in den Listen enthalten ist.

Dieses Verhältnis bleibt aber bei den jüdischen Freiwilligen noch viel weiter unter der Wahrheit.

Hier stellt es sich nämlich heraus, daß nur in der Minderzahl der Listen das Glaubensbekenntnis der einzelnen Freiwilligen angegeben ist. Man machte eben damals keinen Unterschied nach der Religion, sondern nahm jeden Sohn des Vaterlandes, der sich freudig darbot, auch freudig in die Zahl der Vaterlandskämpfer auf. Und in den wenigen Listen, wo die Religionszugehörigkeit bemerkt ist, sind viele ganz offenbar jüdische Namen mit dem Vermerk »ev.« (evangelisch) versehen: sei es, daß — wie Karl Heymann schon hervorhob — zahlreiche Juden aus damals leicht begreiflichen Gründen sich nicht als solche bezeichnen mochten; sei es, daß die Schreiber, wenn die Frage: »Sind Sie katholisch?« verneint wurde, flugs »ev.« beifügten.

Infolge dieses Umstandes konnten zumeist die Juden nur aus dem Namen, sowie mit Berücksichtigung ihrer Zivilbeschäftigung und der ihres Vaters eruiert werden, die glücklicherweise zumeist angegeben sind. Wir haben selbstverständlich hierbei die größte Vorsicht walten und bei jedem Zweifel den betreffenden Namen lieber fortgelassen. Nur ausnahmsweise ist in den Listen ohne Religionsrubrik der Zusatz »jüdisch« oder »Judensohn« oder »Vater Judenkaufmann«. So bleibt auch aus diesem Grunde unsere Liste weit unter der Wahrheit.

Die Listen einzelner Gemeinden, wie solche in den Schriften von Ackermann über Brandenburg und von Spanier über Magdeburg, sowie in den »Juden als Soldaten« enthalten sind, beweisen in ihrem Vergleich mit den Listen

des Kriegsministeriums, daß in diesen nur die Minderheit der jüdischen Freiwilligen aufgezeichnet ist.

So finden sich aus Brandenburg in den Listen nur zwei, bei Ackermann 9 jüdische Freiwillige (der Name des einen steht auch in den Listen) und bei den »Juden als Soldaten« noch einer. Es sind uns also aus Brandenburg elf jüdische Freiwillige bekannt: und das bei einer Zahl von nur fünfzehn Familien in dieser Stadt[1]). Rechnet man die Familie zu fünf Seelen, so haben fünfzehn Prozent der Juden dieser Stadt sich freiwillig zum Kriege gestellt. Von Magdeburg findet sich in den Listen keiner, in der Schrift Spaniers drei (die allerdings wahrscheinlich erst 1815 eingetreten sind, aber auch in den amtlichen Listen von 1815 ist von ihnen nicht die Rede).

Die Zahl von 203 jüdischen Freiwilligen, die wir aus den offiziellen Listen eruiert haben, muß also mindestens verdoppelt werden, um der Wahrheit einigermaßen nahe zu kommen. Dieses wird auch durch die folgende Betrachtung erwiesen. In den — sehr mangelhaften — Listen der jüdischen Freiwilligen von 1815 werden 34 als solche aufgeführt, die schon 1813/14 gedient haben. Von diesen 34 finden sich aber in den Listen von 1813/14 tatsächlich nur 12; es fehlen in diesen also von den 34 ganze 22, das heißt 64·7 Prozent. Demnach müßte man die in den Listen von 1813/14 angegebene Zahl jüdischer Freiwilligen nicht verdoppeln, sondern beinahe verdreifachen. Im Grunde halten wir das für der Wahrheit am nächsten kommend. Indessen um jede Ueberschätzung zu vermeiden, wollen wir uns mit der Verdoppelung begnügen und erhalten so für 1813/14 an jüdischen Kriegsfreiwilligen: 406. Wenn wir sie zu den 31.000 Juden, die damals den preußischen Staat bewohnten, in Verhältnis setzen, so erhalten wir eine Beteiligung von 1·31 Prozent von Freiwilligen, was

[1]) Ackermann, S. 108.

gewiss sehr anerkennenswert ist, zumal von Seiten eines seit mehr denn einem Jahrtausend dem Kriegsdienst entwöhnten und körperlich vielfach ganz verkommenen Bevölkerungsteiles.

Mit Hinzuziehung auch anderweiter Hilfsmittel haben wir tatsächlich die Namen von im ganzen 392 jüdischen Freiwilligen für 1813/14 ermittelt, ein neuer Beweis, wie leichtsinnig die Angaben in der offiziellen Aufstellung des Militärwochenblatts gemacht sind. Unsere Listen mögen zugleich eine Gedächtnistafel für die Beteiligung der Juden an jener glorreichen kriegerischen Erhebung unseres Vaterlandes bilden.

Ehe wir die Listen hier geben, möge noch einigen Bemerkungen Raum vergönnt werden, die sich auf dieselben Ereignisse beziehen.

Im Jahre 1815 haben bekanntlich die Vorstände der westpreußischen Judengemeinden gegen die Heranziehung der Juden zu der allgemeinen Wehrpflicht Vorstellungen erhoben. Dies lag aber ausschließlich an dem trostlosen wirtschaftlichen und sozialen Zustande der dortigen jüdischen Bevölkerung und zumal an ihrem physischen Elend; die meisten Männer litten an Leistenbrüchen[1]). Nach den Listen im Kriegsministerium sind 1813 aus Westpreußen — mit Ausnahme des noch unabhängigen, von den Franzosen besetzten und von den Verbündeten belagerten Danzig — 25 jüdische Freiwillige zum Heere gestoßen; es sind also in Wahrheit mindestens fünfzig gewesen. Aus dem einzigen kleinen Orte Mewe, wo etwa 200 Juden wohnten, sind nach den Listen fünf — also in Wirklichkeit mindestens zehn — jüdische Freiwillige gekommen. Es fehlte demnach den westpreußischen Juden durchaus nicht an patriotischem und auch kriegerischem Geiste.

Die preußischen Juden, von denen, bisher und auch weiterhin, hier vorzugsweise die Rede sein muß, waren

[1]) Sanitätsrat Dr. S. Neumann, in der »Nation«, 1892, Nr. 23.

keinegswegs die einzigen, die an den Feldzügen von 1813/14 teilnahmen. So weist Carlebach in seiner »Geschichte der Juden in Lübeck« nach, daß zu der sich freiwillig bildenden »Hansestischen Legion« aus Lübeck allein vier Juden stießen; von diesen wurde einer Feldwebel, einer fiel und einer starb an den Folgen des Feldzugs. In Mecklenburg gab es, bei einer jüdischen Bevölkerung von 2200 Seelen, 27 jüdische Krieger aus 14 Orten, also 1·2 Prozent. Die allgemeine Bevölkerung von 300.000 Seelen stellte aber nur 1200 Krieger oder 0·4 Prozent. Die Anteilnahme der mecklenburgischen Juden an dem Kriege war also verhältnismäßig dreimal größer als die der Christen! Zum Lohne dafür hat man sie sogleich nach dem Kriege aller, kurz vor demselben ihnen verliehenen bürgerlichen Rechte wieder beraubt.

III.

Juden haben 1813/14 nachweislich bei folgenden Truppenteilen des preußischen Heeres und verwandter Korps gedient.

| Infanterie: | Kavallerie: |
|---|---|
| **Garde.** | |
| 2., 3., 6. Volontärkomp. | Garde-du-Corps |
| Garde-Jäger-Bat. | Leichtes Garde Kav.-Reg. |
| 2. Garde Füsilier-Bat. | |
| 2. Garde Fuß-Bat. | |
| **Brandenburg.** | |
| 1. Kurmärk. Landw. Inf.-Reg. | Brandenb. Kür.-Reg. |
| 3. » » » » | » Hus. » |
| 6. » » » » | » Drag. » |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | » Ulanen-Reg. |
| 4. Brandenb. Inf.-Reg. | Königin Dragoner » |
| | 1. Leib-Husaren » |
| | 2. » » » |

## Brandenburg.

| Infanterie: | Kavallerie: |
|---|---|
| | 2. Kurmärk. Landw. Kav.-Reg. |
| | 5. » » » » |
| | 1. Neumärk. » » » |

## Ostpreußen.

| | |
|---|---|
| 1. Ostpr. Inf.-Reg. | Ostpr. National-Kav.-Reg. |
| 2. » » » | » » Hus.-Reg. |
| 3. » » » | Kür.-Reg. Großf. Konstantin |
| 4. » » » | 2. Ostpr. Landw.-Ulanen-Reg. |
| 5. » » » | |
| 1. » Landw.-Inf.-Reg. | |
| 3. » » » » | |
| 4. » » » » | |

## Westpreußen.

| | |
|---|---|
| Westpr. Gren.-Bataillon | Westpr. Ulanen-Reg. |
| 1. » Füsilier » | |
| 2. » » » | |
| 1. » Inf.-Reg. | |
| 2. » » » | |
| 1. » Landw.-Inf.-Reg. | |

## Schlesien.

| | |
|---|---|
| Schles. Gren.-Bat. | 1. Schles. Hus.-Reg. |
| » Schützen-Bat. | 5. » Landw.-Kav.-Reg. |
| 1. » Inf.-Reg. | |
| 2. » » » | |
| 3. » » » | |
| 1. » Landw. Inf.-Reg. | |
| 3. » » » » | |
| 5. » » » » | |
| 6. » » » » | |
| 7. » » » » | |
| 8. » » » » | |
| 9. » » » » | |

Schlesien.

Infanterie: Kavallerie:

10. Schles. Landw.-Inf.-Reg.
12. » » » »

Pommern.

Pomm. Gren.-Bat. 1. Pomm. Hus.-Reg.
1. » Inf.-Reg. Pomm. Nat.-Kav.-Reg.
Kolberger Inf.-Reg.
1. Hinterpomm. Landw.-Inf.-Reg.

Westfalen.

1. Westf. Landw.-Inf.-Reg. Westf. Landw.-Kav.-Reg.
2. » » » » Clevesches Landw. Kav.-Reg.
5. » » » » Magdeb. » » »
1. Magdeb. Inf.-Reg.
Magdeb. Jäger-Bat.

---

Elb. Inf.-Reg. Kav.-Detachement v. Hellwig.
Jäger-Bat. v. Reiche
Eichsfelder Jäger-Bat.
Lützows Freikorps. Deutsche Legion
Russisch-deutsche Legion

---

Artillerie des 3. Armeekorps
Schles. Artillerie-Brigade.

---

Der Heimat nach entstammen die jüdischen Freiwilligen von 1813/14 folgenden Ländern und Orten:

| 1. Ostpreußen: | | Neidenburg . . . . | 1 |
|---|---|---|---|
| Bartenstein . . . . | 1 | Rhein . . . . . | 1 |
| Mehlsack . . . . . | 1 | Riesenburg . . . . | 1 |
| Memel . . . . . | 1 | Ostpreußen zus. | 7[1]) |
| Mühlhausen . . . . | 1 | | |

[1]) Die Liste von Ostpreußen ist, wie für alle Kriegsfreiwilligen, auch für die jüdischen ganz unvollständig. So fehlt z. B. Königsberg gänzlich.

2. Westpreußen:

| | |
|---|---|
| Altschottland bei Danzig | 1 |
| Deutsch-Krone | 1 |
| Elbing | 2 |
| Flatau | 3 |
| Friedland | 3 |
| Graudenz | 1 |
| Mewe | 5 |
| Schneidemühl | 1 |
| Schönfeld | 1 |
| Schwetz | 1 |
| Stargard | 1 |
| Tuchel | 1 |
| Zempelburg | 2 |
| Westpreußen zus. | 23 |

3. Pommern:

| | |
|---|---|
| Bütow | 3 |
| Camin | 1 |
| Fiddichow | 1 |
| Gartz | 1 |
| Jacobshagen | 1 |
| Kolberg | 1 |
| Koeslin | 4 |
| Neustettin | 1 |
| Stargard | 4 |
| Stettin | 1 |
| Treptow a. d. Rega | 1 |
| dazu: nur »Pommern« | 3 |
| Pommern zus. | 22 |

4. Schlesien:

| | |
|---|---|
| Beuthen | 4 |
| Breslau | 25 |
| Brieg | 2 |
| Goldberg | 1 |
| Groß-Glogau | 4 |
| Grünberg | 2 |
| Hirschberg | 2 |
| Loßlau | 1 |
| Neiße | 2 |
| Ratibor | 2 |
| Rauten | 1 |
| Schönfeld | 1 |
| Tost | 1 |
| Trachenberg | 1 |
| Waldenburg | 1 |
| Wintzig | 2 |
| Schlesien zus. | 52 |

5. Kurmark:

| | |
|---|---|
| Angermünde | 2 |
| Berlin | 42 |
| Brandenburg | 11 |
| Burg | 1 |
| Driesen | 1 |
| Frankfurt a. d. O. | 14 |
| Freienwalde | 7 |
| Friedeberg | 2 |
| Friedland | 3 |
| Kalbe | 1 |
| Koepenick | 1 |
| Kottbus | 5 |
| Landsberg a. W. | 4 |
| Mittenwalde | 2 |
| Prenzlau | 6 |
| Rathenow | 1 |
| Schönflies | 6 |
| Schwedt | 3 |
| Soldin | 13 |
| Züllichau | 1 |
| Kurmark zus. | 126 |

| | |
|---|---|
| Preußischer Staat von 1813 zusammen | 230 |
| 6. Ehemals preußische Ortschaften: | |
| Beverungen | 2 |
| Danzig | 5 |
| Dortmund | 1 |
| Halberstadt | 2 |
| Hamm | 1 |
| Heiligenstadt | 1 |
| Lipehne | 1 |
| Lübbeke | 1 |
| Lünen | 1 |
| Magdeburg | 3[1] |
| Paderborn | 1 |
| Rees | 1 |
| Ruhrort | 1 |
| Schwesenz | 3 |
| Soest | 2 |
| Steele | 1 |
| Steinhausen b. Witte | 1 |
| Viersen | 1 |
| Voerde (Kr. Arnsberg) | 1 |
| Wahrendorf | 1 |
| Werden | 1 |
| Ehem. Preußen zus. | 34 |
| Preußischer Staat vor 1806, zusammen | 264 |
| 7. Ausland: | |
| Braunau (Österreich) | 1 |
| Dessau | 1 |
| Dingburg (Ungarn) | 1 |
| Eschwege | 2 |
| Gadebusch | 3 |
| Gernrode | 1 |
| Gnoien (Mecklenb.) | 1 |
| Grabow (Mecklenb.) | 1 |
| Güstrow | 1 |
| Hamburg | 2[2] |
| Hemmendorf | 1 |
| Köln | 1 |
| Lössnich | 1 |
| Lüben (Mecklenb.) | 1 |
| Malchin | 5 |
| Naumburg | 1 |
| Neukalen (Mecklenb.) | 1 |
| Nordhausen | 2 |
| Ossendorf | 1 |
| Penzlin (Mecklenb.) | 2 |
| Pest | 1 |
| Prausnitz | 1 |
| Rehna (Mecklenb.) | 1 |
| Ribnitz (Mecklenb.) | 2 |
| Rostock | 1 |
| Schwerin (Mecklenb.) | 4 |
| Seesen | 1 |
| Tachau | 1 |
| Tessin (Mecklenb.) | 3 |
| Wischigrod | 1 |
| Waren (Mecklenb.) | 1 |
| Warin (Mecklenb.) | 1 |
| Ausland zusammen | 49 |
| 8. Unbekannte Heimat: | 79 |
| Gesamtsumme: | 392. |

[1]) Vielleicht erst für 1815.

[2]) Nur im preußischen Heere. Außerdem die hanseatische Legion.

Mit dieser Zahl sind wir schon weit von den angeblichen 263 jüdischen Freiwilligen für 1813/14 des Militärwochenblattes entfernt. Kein Zweifel aber, daß wir deren Anzahl noch weit höher schätzen müssen.

Im Anhange I geben wir das alphabetische Namensverzeichnis der von uns eruierten jüdischen Kriegsfreiwilligen von 1813/14.

## IV.

Noch viel fragmentarischer sind die im Kriegministerium befindlichen Listen jüdischer Freiwilliger für das Jahr 1815. Hier ist zu bemerken, daß damals die Aushebung der dienstpflichtigen und dienstfähigen Mannschaft bereits vollständig organisiert und dadurch die Anzahl der jungen Leute, die sich noch freiwillig stellen konnten, überhaupt außerordentlich vermindert war.

Die Listen enthalten die Namen von 101 Juden; sie können aber eingestandenermaßen zu statistischen Zwecken wegen ihrer Lückenhaftigkeit nicht dienen. Wir können auch nicht wie bei 1813/14 diese Listen andersher, z. B. aus den Ordenslisten, ergänzen, da wir aus den letzteren ja nicht ersehen, ob der darin erwähnte Jude Freiwilliger oder Ausgehobener war. Das »Militärwochenblatt« schätzt die Zahl der 1815 im preußischen Heere dienenden Juden auf 731. Das wären allerdings nur ein halbes Prozent der damaligen preußischen Juden, während das Verhältnis des damaligen Heeres zur Bevölkerung in den Kriegsmonaten 2·4 Prozent betrug, also ein fünfmal größeres war. Wir müssen aber hierbei in Betracht ziehen, daß die Juden damals durch ihre mehr als tausendjährige Entwöhnung vom Waffendienst, ihre hygienisch verderbliche Wohn- und Beschäftigungsart, sowie durch die Armut ihrer überwiegenden Mehrzahl für das Heer meist untauglich geworden waren — wie das für Westpreußen unwiderleglich fest-

gestellt ist. Ferner waren die Juden der Provinz Posen, damals fast die Hälfte aller preußischen Israeliten, gesetzlich vom Militärdienst ausgeschlossen. Eines Mangels an patriotischer Gesinnung kann man die Juden deshalb nicht bezüchtigen. Es ist sogar rühmlich für sie, daß sich, trotz der soeben angeführten Umstände und trotz der Verschlechterung ihrer bürgerlichen Stellung infolge des Befreiungskrieges, unter ihnen noch Hunderte von Kriegsfreiwilligen gefunden haben. Von diesen waren nachweisbar schon 1813/14 Kriegsfreiwillige gewesen: 34, also ein Drittel der namentlich Bekannten.

Nach unserer Liste dienten jüdische Kriegsfreiwillige 1815 in folgenden Truppenteilen:

1. Infanterie.

Kaiser-Alexander-Garde-Grenadier-Reg.
Kaiser-Franz-Garde-Grenadier-Reg.
Garde-Schützen-Bataillon.
Leib-Inf.-Reg.
Ostpreuß. Jäger-Bat.
3. Ostpreuß. Inf.-Reg.
4. Ostpreuß. Inf.-Reg.
1. Westpreuß. Inf.-Reg.
1. Pomm. Inf.-Reg.
Kolberg. Inf.-Reg.
Schles. Schützenbat.
16. Inf.-Reg.
24. » »
27. » »
29. » »
30. » »
31. » »
5. Westfäl. Landw.-Inf.-Reg.

2. Reiterei.

Garde-Husaren-Reg.
Garde-Dragoner-Reg.
1. Leib-Husaren-Reg.
2. Leib-Husaren-Reg.
2. Schles. Husaren-Reg.
7. Husaren-Reg.
9. Husaren-Reg.
2. Westpreuß. Drag.-Reg.
Königin-Dragoner-Reg.
Neumark. Dragoner-Reg.
1. Westfäl. Landw.-Kav.-Reg.

Die außerordentliche Mangelhaftigkeit dieser Liste ist offenbar. Bei der Artillerie z. B. wäre demnach kein einziger Jude als Freiwilliger eingetreten. Weshalb wären die Juden ferner bei der Garde-Infanterie nur in die damaligen beiden Grenadierregimenter, nicht aber in die beiden Garderegimenter zu Fuß eingetreten, von denen zumal das erste von so altem historischen Glanz umgeben war[1])? Zweifellos liegen eben von zahlreichen Regimentern die Listen der Freiwilligen gar nicht vor, und zwar bei der Kürze des Krieges in noch ausgedehnterem Maße als selbst für 1813/14.

In Anhang II geben wir die alphabetische Liste der von uns für den Feldzug 1815 ermittelten jüdischen Kriegsfreiwilligen (nicht Kriegsteilnehmer), mit Ausnahme der in Ordenslisten geführten.

Niemand kann lebhafter, als ich es tue, die Mangelhaftigkeit meines Materials bedauern. Vielleicht giebt die hier gegebene Anregung Anlaß, daß es noch von anderer Seite ergänzt werde.

Wir dürfen aber auch jetzt mit den Worten der Denkschrift schließen, die das preußische Kriegsministerium bei Gelegenheit des Judengesetzes von 1847 dem Vereinigten Landtage überreichte: »Dem Verhalten der Juden in den Befreiungskriegen darf, so weit bekannt, die Anerkennung nicht versagt werden.«

[1]) Allg. Zeit d. Judentums 1847, S. 354. f.

(Schluß folgt).

# Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber (644 der gewöhnlichen Zeitrechnung).

Von M. Rachmuth.

## 1. Die ältesten jüdischen Ansiedlungen in Cyrene und Libyen.

Die Geschichte der ältesten Ansiedlung von Juden in Nordafrika[1]) ist wie die der Ansiedlung ihrer Brüder in Spanien und in den übrigen Ländern Europas in tiefes Dunkel gehüllt. Wir besitzen weder bestimmte Nachrichten, noch auch nur irgendwelche Zeichen und Spuren, die auf das Vorhandensein von Juden in den nordafrikanischen Ländern vor dem Jahre 320 vor Chr. hinweisen möchten. Die Existenz von jüdischen Stämmen unter den Berbern zur Zeit der arabischen Invasion[2]) hat zu der unbegründeten Annahme Veranlassung gegeben, daß schon während der Kolonisierung dieser Länder durch die Phönizier jüdische Ansiedler sich daselbst niedergelassen hätten, welche nach der Wegführung der zehn Stämme durch die Assyrer durch neue Ansiedler vermehrt worden wären[3]).

---

[1]) D. i. in den gesamten nordafrikanischen Küstenländern, mit Ausnahme von Egypten, von den Arabern mit dem Namen „Maghrib" bezeichnet, und die Gebiete von Barka, Tripolis, Tunesien, Algerien und Marokko umfassend.

[2]) Ibn Chaldun, Histoire des Berbères. Trad. De Slane I, S. 208.

[3]) L. Rinn, Essay d'études . . . sur les origines berbères, in Revue africaine XXXIII, p. 115 f. Basset, Nedroma et les Traras, Publication de l'école des lettres d'Alger. Paris 1901. Vgl. jedoch Isr. Levy in Rev. d. Ét. Juives XLIII, p. 283. Es ist zwar nicht unwahrscheinlich, daß bei den innigen Beziehungen, welche zwischen den Phöniziern und Israeliten, besonders in den Tagen des Königs Salomo, bestanden, sich zuweilen auch Israeliten an den Seefahrten der Phönizier beteiligten und in den von den letzteren begründeten Kolonien niedergelassen hätten. Allein dieses kann nicht in solchem

Eine positive Nachricht von einer jüdischen Ansiedlung in Nordafrika besitzen wir in einem Berichte des Josephus, wonach Ptolemäus Lagi oder Soter zur Sicherung seiner Herrschaft in Cyrene und Libyen eine beträchtliche Anzahl Juden, wahrscheinlich von denen, die seit Alexander dem Großen in Ägypten wohnten, und auf deren Treue er sich verlassen konnte, in diesen Gebieten ansiedelte[1]) (um 320—300 vor Chr.).

Über die Geschicke dieser Ansiedler bis zum Beginne der Römerherrschaft in Cyrenaica[2]) (86 vor Chr.) sind uns fast keine Nachrichten überliefert. Wir wissen bloß, daß sie gleich ihren Brüdern in Alexandrien[3]) dieselben Freiheiten und politischen Rechte genossen, wie die Griechen und die übrigen freien Bewohner des Landes[4]), und in den Städten selbständige Gemeindeverbände (πολίτευμα) bildeten, an deren Spitze ein jüdischer Magistrat stand[5]). Daß sie

---

Umfange stattgefunden haben, daß sich die jüdische Ansiedler daselbst als selbständiges Element erhalten, oder gar ganze Berberstämme zu ihrem Glauben bekehrt hätten. Vgl. unten S. 57.

[1]) Josephus, Contra Ap. II, 4.

[2]) Diese Landschaft führt ihren Namen von der Stadt Cyrene, welche von den Griechen der Insel Thera im VII. Jahrhundert gegründet wurde. Im Jahre 525 gelangte sie unter die Herrschaft der Perser, von der sie sich im V. Jahrhundert befreite und zu einer blühenden Republik entwickelte, so daß sie mit dem mächtigen Karthago erfolgreich wetteiferte. Auf dem Zuge Alexanders des Großen nach der Oase Amon bot ihm Cyrene die Unterwerfung an. Seit 117 bildete Cyrenaica zum letztenmal ein selbständiges Reich unter der Herrschaft des Apion, welcher vor seinem im Jahre 96 v. Chr. erfolgten Tode sein Reich dem römischen Volke vermachte.

[3]) Josephus, Bell. Jud. II, 18, 7.

[4]) Das. Antt. XVI, 6, 1.

[5]) Berenice-Inschrift. Vgl. unten S. 26, Anm. 1. Diese Inschrift stammt zwar aus einer etwas späteren Zeit (1. Jahrh. vor Chr.), es unterliegt aber keinem Zweifel, daß die Gemeindeverfassung, wie sie uns in dieser Inschrift entgegentritt, in der Ptolemäischen Zeit ihren Ursprung hat.

aber auch an der damals in Alexandrien blühenden hellenisch-jüdischen Literatur teilgenommen haben, beweist Jason von Cyrene (um 160 vor Chr.), der, wie wahrscheinlich viele andere seiner Glaubens- und Landesgenossen, der Vergessenheit anheimgefallen wäre, wenn nicht eine kurze Notiz im II. Buche der Makkabäer seinen Namen der Nachwelt bewahrt hätte[1]). Jason hatte nämlich ein Werk in fünf Büchern geschrieben, worin er in griechischer Sprache die Geschichte der makkabäischen Kämpfe bis zum Siege der Juden über Nikanor behandelte, ein Werk, das dem Verfasser des II. Makkabäerbuches als Quelle gedient hat[2]). Daß endlich die Juden Cyrenaicas zu ihren Brüdern in Palästina in näherer Beziehung standen, beweist das lebhafte Interesse, welches Jason an den Makkabäerkämpfen genommen hatte.

### 2. Die Juden in Nordafrika unter römischer Herrschaft (96 vor bis 430 nach Chr.)

Als das Land Cyrenaica durch das Vermächtnis seines Herrschers Apion in den Besitz der Römer gelangte (96 vor Chr.), begnügten sich diese damit, von den Krongütern und dem Staatsschatze Besitz zu ergreifen, während sie dem Lande die selbständige Verwaltung und den Städten ihre Freiheiten beließen. Dadurch wurde jedoch das Land den Parteiungen ausgeliefert. Die Juden, welche um diese Zeit bereits einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung bildeten[3]), nahmen an den Parteikämpfen einen hervorragenden

---

[1]) II. Makk. 2, 23.

[2]) Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 3. Aufl. Bd. III, S. 360. Es wird angenommen, daß Jason die beschriebenen Ereignisse aus dem Munde von Augenzeugen geschöpft und daher nicht lange nach dem Jahre 160 geschrieben habe.

[3]) Strabo bei Josephus, Antt. XIV, 7, 2, wo die Bevölkerung von Cyrene zur Zeit Sullas (um 85 v. Chr.) als aus folgenden 4 Klassen bestehend angegeben wird: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken und 4) Juden.

Anteil[1]), zu deren Unterdrückung Sulla den Lucullus nach Cyrenaica absandte[2]). Aber auch nachdem dieser die Ruhe wieder hergestellt und Cyrenaica als römische Provinz organisiert hatte (86 vor Chr.)[3]), blieben die Rechte der Juden ungeschmälert. Sie besaßen das römische Bürgerrecht, hatten als solche Sitz und Stimme in dem städtischen Senate, das aktive und passive Wahlrecht für die städtischen Ämter und nahmen Teil an der Leitung und Verwaltung der städtischen Angelegenheiten[4]). Innerhalb der Gemeinden bildeten sie auch fernerhin selbständige Verbände, an deren Spitze ein jüdischer Verwaltungskörper stand, dem die Verwaltung und Pflege der religiösen Angelegenheiten oblagen[5]).

Die römischen Statthalter behandelten indessen die Juden nicht immer mit Wohlwollen und Gerechtigkeit und schützten sie nur selten energisch vor Übergriffen der den Juden mißgünstigen griechischen Bevölkerung[6]). Eine Ausnahme hievon machte der Statthalter Marcus Titius, der sich durch seine gerechte und milde Verwaltung besonders auszeichnete. Die Juden Cyrenaicas unterließen es auch nicht, sich diesem humanen Statthalter dankbar zu erweisen, wie dies das Beispiel der jüdischen Gemeinde in Berenice[7]) beweist, welche in einer am Laubhüttenfeste abgehaltenen

---

[1]) Vgl. Schürer III, S. 25.

[2]) Strabo bei Josephus, Antt. XIV, 7, 2.

[3]) Mercier, Histoire de l'Afrique septentrionale. Paris 1888, I, S. 70.

[4]) Schürer III, S. 82.

[5]) Strabo a. a. O. und Berenice-Inschrift.

[6]) Die Feindseligkeiten der hellenischen Bevölkerung und der städtischen Kommunen gegen die Juden kamen in den meisten Provinzen, Städten und Inseln des mittelländischen Meeres wiederholentlich zum Ausbruche, Joseph. Bell. Jud. II, 13., 18., 20. Antt. XII, 3. XIV, 10. XVI, 6. XX, 8. Contr. Ap. I, 13. Philo, Legat ad Cajum § 30.

[7]) Berenice, das heutige Ben-Ghazi, an der großen Syrte.

Versammlung den Beschluß faßte, den Statthalter Marcus Titius für sein humanes Wirken dadurch zu ehren, daß sie sein Lob verkünden, ihn namentlich an ihren öffentlichen Versammlungen und an jedem Neumondstage mit einer Olivenkrone und einem Fechterkranze (στεφάνωι ἐλαίνωι καὶ λημνίσκωι) bekränzen, und daß dieser Beschluß durch eine an einem vornehmen Platze des Amphitheaters aufzustellende Säule aus parischem Marmor mit Inschrift verewigt werde[1]).

Der durch Cäsar herbeigeführte Sturz der römischen Republik hatte auch für die Juden in Afrika nur günstige Folgen. Cäsar hatte den Juden, welche seine Bestrebungen allenthalben gefördert hatten, nicht nur ihre alten Rechte und Freiheiten bestätigt, sondern auch durch neue Edikte eine bevorzugte Stellung im Reiche eingeräumt[2]). Dieser Umstand dürfte jedoch nicht wenig dazu beigetragen haben, daß der Neid der hellenistischen Bevölkerung gegen die Juden gesteigert und die feindselige Stimmung, welche die letztere seit jeher gegen die durch ihre besonderen religiösen Bräuche ihnen als ein fremdes Element gegenüberstehenden Juden hegte, nur noch verschärft wurde. So kamen denn auch gleich nach dem Tode Cäsars die Feindseligkeiten gegen die Juden in Cyrene darin zum Ausbruche, daß die kommunalen Beamten die Juden an der Abführung ihrer Geldsammlungen an den Tempel in Jerusalem zu verhindern suchten. Da sie die Statthalter gegen

---

[1]) Berenice-Inschrift (Corp. Inscript. Graec. Tom III, Nr. 5361. Ferner abgedruckt: Jost, Gesch. d. Israeliten, Bd. 9, Anhang, p. 27. Frankel in M. S. IV, p. 105 f. Schürer, III, p. 42).

Über die in dieser Inschrift nach einer unbestimmten Ära angegebene Zeit gehen die Ansichten auseinander (S. Frankel, l. c.; Jost, l. c.; D'Avezac, Afrique ancienne im II. Bande des Univers pitoresque [Afrique] p. 123 und die von Schürer a. a. O. Note 16 angeführte Literatur). Doch herrscht darin Übereinstimmung, daß die Inschrift nicht später, als dem letzten Jahrhundert vor Chr. angehört.

[2]) Joseph. Antt. XVI, 6.

solche Eingriffe in ihre Rechte nicht schützten, sahen sie sich genötigt, ihre Beschwerden durch eine Gesandschaft nach Rom vor Augustus zu bringen. Und da in derselben Zeit auch von den jüdischen Gemeinden Kleinasiens ähnliche Beschwerden in Rom vorgebracht wurden, erließ Augustus jenes von Josephus zitierte Edikt, worin den Juden die freie Religionsübung neuerdings bestätigt, die Abführung der Tempelgelder nach Jerusalem ausdrücklich erlaubt und jede gewaltsame Entwendung derselben als Tempelraub erklärt wird. Ja der Praetor Flavius und die anderen Beamten der Provinz Libyen wurden sogar von Augustus in einem besondern Reskripte angewiesen, den Juden bei der Abführung ihrer Tempelgelder nach Jerusalem keine Hindernisse in den Weg zu legen. Daß aber in Cyrenaica die Feindseligkeiten gegen die Juden trotzdem nicht für die Dauer beseitigt worden waren, beweist eine neue Beschwerde der Juden Cyrenaicas in Rom, und der Erlaß des Marcus Agrippa an die kommunalen Behörden der afrikanischen Provinz, worin er ihnen einschärft, die Rechte der Juden zu respektieren und ihnen die konfiszierten Tempelgelder sofort zurückzuerstatten[1]).

Während indessen die Juden Afrikas sich gegen jede Schmälerung ihrer Rechte energisch und nicht ohne Erfolg wehrten, nahte in ihrem Mutterlande jene große Katastrophe heran, welche auch für die Juden der Diaspora nicht ohne Folgen bleiben konnte. Der vollständige Sieg der Römer in Judäa und der dadurch herbeigeführte Untergang des jüdischen Staates sollte bald auch den Juden von Cyrene verhängnisvoll werden. Der Zelotenführer Jonathan, der, dem römischen Schwerte entronnen, nach Afrika geflohen war, entrollte in Cyrenaica und Libyen die Fahne der Empörung. Es gelang ihm eine Schar verzweifelter Juden, wahrscheinlich Flüchtlinge aus Judäa, um sich zu sammeln

[1]) Das. XIV, 6.

und in die Wüste zu führen mit der Absicht, von hier aus den Kampf gegen die Römer fortzusetzen. Sein Versuch, die Juden Cyrenes für sein Unternehmen zu gewinnen, scheiterte. Die vornehmen Juden von Cyrene, von der Aussichtslosigkeit eines jeden Kampfes gegen Rom überzeugt und um ihre Rechte und Freiheiten besorgt, verständigten sogar den Statthalter Catullus von dem Vorhaben des Jonathan, welcher, nachdem seine schlechtbewaffnete Schar von einer römischen Heeresabteilung aufgerieben wurde, in die Hand der Römer fiel. Um sich an den Juden von Cyrene zu rächen, gab Jonathan die vornehmsten und reichsten derselben als seine Mitschuldigen an, was der grausame und habsüchtige Catullus als willkommenen Vorwand ergriff, um 3000 der reichsten Juden von Cyrene hinzurichten, und mit deren konfisziertem Vermögen den Staatsschatz und nicht in letzter Reihe sich selbst zu bereichern. Vespasian mißbilligte diese unmenschliche Tat des Catullus, und nur der milden Gesinnung dieses Kaisers hatte er es zu verdanken, daß er straflos ausgegangen ist[1]). So hatte denn auch dieser gegen den Willen der Juden Cyrenes versuchte Aufstand für letztere in politischer Hinsicht keine nachteiligen Folgen, und ihre Lage unterschied sich nunmehr bloß dadurch von der früheren, daß auch sie wie die übrigen Juden im römischen Reiche, die früher an den Tempel zu Jerusalem entrichtete Steuer unter dem Titel »fiscus judaicus« an den Tempel des kapitolinischen Jupiter abführen mußten[2]).

Durch das Blutbad des Catullus wurde jedoch die Zahl der Juden in Nordafrika nicht vermindert. Es hat vielmehr seit der Beendigung des jüdischen Krieges eine bedeutende Zunahme der jüdischen Bevölkerung in Cyrenaica und Libyen, sowie auch eine allmähliche Ausbreitung der-

[1]) Joseph. Bell. Jud. VII, 34.

[2]) Ibid. VII, 6, 6. Dio Cassius LXVI, cap. 7. Vgl. Zorn, Historia Fisci Judaici sub imperio veterum Romanorum. Altona, 1734.

selben nach den westlichen Provinzen Nordafrikas stattgefunden. In einer altjüdischen Tradition, wonach Vespasian nach Beendigung des jüdischen Krieges dem Titus die Provinz Afrika geschenkt, wohin letzterer 30.000 Juden von den Kriegsgefangenen verpflanzt und in Karthago und den übrigen Städten Afrikas angesiedelt hätte[1]), spiegelt sich die Tatsache wieder, daß eine bedeutende Anzahl jüdischer Kriegsgefangener, wie nach vielen anderen Provinzen des römischen Reiches[2]), so auch nach Nordafrika gebracht wurden, die teils von ihren Herrn für geleistete Dienste freigelassen, teils von ihren afrikanischen Glaubensgenossen losgekauft worden waren. Dazu kommen noch die zahlreichen Flüchtlinge, die dem römischen Schwerte und der Gefangenschaft entronnen in den nordafrikanischen Küstenländern freiwillig eine Zuflucht gesucht und gefunden haben mögen[3]). So begegnen wir denn auch in der folgenden Periode jüdischen Einwohnern nicht nur in Cyrenaica und der eigentlichen Provinz Afrika (dem heutigen Tunesien), sondern auch in den Provinzen Numidien und den beiden Mauretanien (dem heutigen Algerien und Marokko)[4]). Wie

---

[1]) Fragment bei Neubauer in Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 190: ויתן אכפסיינים לטיטום בנו את ארץ אפריקא וישב בקרטגו שלשים אלף איש והזהרים לבד מאשר נתן בשאר מקומות . . .

[2]) Joseph., Bell. Jud. VI, 9, 2.

[3]) Siehe oben S. 27.

[4]) Die Existenz von Juden in sämtlichen nordafrikanischen Küstenländern, von der ägyptischen Grenze bis zum äußersten Westen des heutigen Marokko, in der römischen Epoche bezeugen folgende in den verschiedensten Teilen dieses Gebietes aufgefundene jüdische Inschriften:

a) Drei Inschriften von Hamam-El-Lif, dem alten Ad-Aquas in der Gegend von Karthago, entdeckt 1883 in den Trümmern einer Synagoge mit Mosaikfußboden. (Abbildung und Text bei Renan in Revue Archéologique t. III, 1884, pl. VII—VIII, IX—X, p. 273 ff. Siehe auch Kaufmann in Revue des Études Juives XIII, 1886, p. 48 ff). Der Text dieser Inschriften (auch Corp. Inscr. lat. VIII, Suppl, n. 12.457) lautet: 1) Sancta sinagoga Naron pro salutem suam ancilla

zahlreich die jüdische Bevölkerung in den afrikanischen Provinzen bald nach dem Untergang des jüdischen Staates gewesen sein muß, beweist der unter Kaiser Trajan erfolgte Judenaufstand, der besonders in Afrika ungeheure Verheerungen angerichtet, und zu dessen Bewältigung Rom die besten Streitkräfte aufbieten mußte.

---

tua Julia Nar. de suo propium tesselavit, was zu lesen ist: Sanctam sinagogam Naronitanam pro salute sua ancilla tua Julia Naronitana de suo proprio tesselavit. 2) Asterius filius Rustici arcosinagogi Margarita Riddei partem portici tesselavit. 3) Doppelinschrift. Rechts: Istrumenta (sic!) servi tui a Naroni, und links: Istrumenta servi tui Naritanus. Instrumenta bedeutet nach Renan (l. c.) heilige Schriften, nach Schmidt (Corp. Inscr. lat. l. c.) kann dies ebenso andere heilige Geräte, wie Vasen, Kandelaber etc. bedeuten.

b) Zwei jüdische Inschriften von Cirta in Numidien, dem heutigen Constantine, in der gleichnamigen algerischen Provinz: 1) Pompeio Restuto Judeo Pompeia Cara patri rarissimo (carissimo?) fecit (Leon Renier, Inscriptions Romaines de l'Algérie, p. 249. Corp. Inscr. lat., VIII, n. 7155). 2) Julius Ania-us Judeus Fi-us patri suo rarissimo posuit V. an LXXI, was zu lesen ist: Julius Anianus Judaeus filius patri suo rarissimo (carissimo?) posuit. Vixit annos septuaginta quinque (Renier l. c., p. 508. Corp. Inscr. lat. VIII, n. 7150.)

c) Zwei jüdische Inschriften von Sitifis, der Hauptstadt von Mauretania Caesariensis, dem heutigen Setif in der Provinz Constantine: 1) Caelia Thalassa Judaea (Corp. Inscr. lat. VIII, n. 8423). 2) Avilia Aster Judea M. Avilius Januarius pater sinagogae fil. dulcissimae (Corp. Inscr. lat. VIII, n. 8499).

d) Eine hebräische Grabinschrift von Volubilis in Mauretania Tingitana in der Nähe des heutigen Fez: מטרונא בת רבי יהודה נח (Berger im Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques. II. Section d'archéol., Paris 1892, p. 64 ff. Revue des Études Juives XXII, 1891, p. 294). Den Umstand, daß dieser Grabstein in einer aus der römischen Epoche stammenden Mauer eingefügt war, sowie auch den Namen Matrona und die archaistische Schrift, betrachtet Berger als Beweis dafür, daß diese Inschrift der Epoche der Römerherrschaft in Afrika angehöre, daß also schon in den ersten Jahrhunderten nach Chr. in dem damals fast nur von Spanien aus zugänglichen westlichen Mauretanien Juden angesiedelt waren. Diese Annahme wird bestätigt durch ein Inschriftfragment in griechischer Sprache, das ebenfalls zu Volubilis aufgefunden wurde, und worin

Kaum waren nämlich einige Jahrzehnte der Ruhe für die Juden in Afrika verstrichen, als gegen Ende der Regierung des Kaisers Trajan (115), der, in einem langwierigen Kriege gegen die Parther verwickelt, im Orient weilte, ein furchtbarer Aufstand der Juden in den nordöstlichen Mittelmeerländern ausbrach, dessen Mittelpunkt Cyrene war, und dem Hunderttausende von Juden und Heiden zum Opfer fielen[1]).

Über die Veranlassung zu diesem Aufstande sind uns keinerlei Nachrichten überliefert. Der gleichzeitige Ausbruch desselben in verschiedenen Ländern, nämlich in Cyrene, Ägypten, Cypern und Mesopotamien, hat Veranlassung gegeben zu der Annahme einer wohlvorbereiteten und planmäßigen Erhebung, welche von den Juden Palästinas durch Rabbi Akiba und andere Sendboten zu dem Zwecke organisiert und in Szene gesetzt wurde, um die Herrschaft Roms abzuschütteln und die Wiederherstellung des jüdischen

der Name Salemos vorkommt, in welchem Berger (l. c.) den Namen שלום zu erkennen glaubt. Die Inschrift zu Volubilis wäre also die älteste hebräische Inschrift, welche bisher außerhalb Palästinas gefunden wurde.

Außer diesen Inschriften besitzen wir noch eine Anzahl von Zauber- und Beschwörungsformeln in griechischer Sprache, von welchen noch später die Rede sein wird. Diese wurden hauptsächlich in Karthago und Hadrumetum, dem heutigen Susa im Golfe von Hamamet, in Tunesien, gefunden, und verraten durch die biblischen Gottesnamen und die jüdischen Engelsnamen ihren jüdischen Ursprung. (Vgl. unten S. 52). Endlich ein in Cyrene aufgefundenes Siegel mit der Gravierung לעבדיהו בן ישב, dessen Schrift derjenigen ähnlich ist, die wir auf den makkabäischen Münzen finden, und daher von M. A. Lewy (Jahrbuch für d. Gesch. d. Juden etc. II, S. 263 f.) der Zeit vor der Zerstörung des Tempels zugeschrieben wird.

[1]) Über diesen Aufstand berichten Dio Cassius bei Reinach, Auteurs grecs sur les Juifs, p. 196 f. Eusebius, Historia Eccles. IV, 2. Vgl. auch Münter, Der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian, S. 1 ff. Schürer I, S. 662 ff. und die daselbst angeführte Literatur.

Staates zu bewerkstelligen[1]). Diese Annahme ist jedoch hinsichtlich der Juden von Cyrene nicht nur gänzlich unbegründet, sondern auch höchst unwahrscheinlich. Schon das Verhalten der Juden von Cyrene gegen den aufrührerischen Zelotenführer Jonathan[2]) beweist, wie wenig die Juden in Afrika geneigt waren, eine gegen Rom gerichtete Empörung auch nur zu unterstützen, geschweige denn eine solche auf eigene Faust in Szene zu setzen. Es muß daher befremden, wenn Schürer bemerkt: »Überhaupt scheint es, daß die Juden von Cyrene ganz besonders zum Aufruhr geneigt waren. Zur Zeit Vespasians verlief hier das Nachspiel des Krieges und zur Zeit Trajans war Cyrenaica ein Hauptsitz der großen jüdischen Empörung«[3]). Denn das Nachspiel des jüdischen Krieges ist bekanntlich gegen den Willen der Juden Cyrenaicas in Afrika verlaufen, daß aber der afrikanische Judenaufstand unter Trajan keineswegs als eine aus Gelüsten entsprungene Erhebung gegen die Herrschaft Roms, sondern vielmehr als der Ausbruch der in der jüdischen Bevölkerung lange schlummernden, nunmehr aber in hellen Flammen auflodernden Wut gegen die sie verhöhnende und bedrückende hellenistische Bevölkerung zu betrachten sei, wird aus folgendem klar werden.

---

[1]) Cassel in Ersch und Gruber, Encyclop. II. Serie Bd. 27, S. 14. Graetz, Geschichte der Jud. IV, S. 139. Münter, a. a. O. S. 4. Die Reise des Akiba nach Afrika ist bezeugt durch Talmud Babli (Rosch ha-Schana 26 a): ואמר ר' עקיבה בשהלכתי לאפריקא היו קורין למעה קישיטה und Sanhedrin 7 b: ר' עקיבה טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים.

[2]) Vgl. oben S. 27.

[3]) Schürer III, S. 25 f. Auch Mommsen (Römische Gesch. II. Aufl. Bd. V, S. 543) spricht von diesem Aufstande als von einem rein nationalen, der »auf die Austreibung der Römer wie der Hellenen und, wie es scheint, die Begründung eines jüdischen Sonderstaates gerichtet war«, und schließt: »Dieser Aufstand zeigt das Verhältnis der Diaspora zu dem Heimatlande und den Staat im Staate, zu dem das Judentum sich entwickelt hatte.«

Zu einer Empörung gegen Rom gab die milde Regierung des Kaisers Trajan den Juden in Afrika keinen Anlaß. Wohl mag unter Domitians tyrannischer Regierung der fiscus judaicus und die Eintreibung desselben durch habsüchtige Beamte besonders in den von Rom entfernten afrikanischen Provinzen zu harten Bedrückungen der jüdischen Bevölkerung, zu falschen Anklagen und ungerechten Konfiskationen Veranlassung gegeben haben[1]). Allein diesem Unfuge wurde schon unter Nerva durch das Edikt gesteuert, welches durch die Denkmünze mit der Inschrift: »Fisci Judaici calumnia sublata« verewigt wurde[2]). Die Milde der Regierung Nervas wurde von der des Trajan noch übertroffen. Dieser wählte seine Statthalter mit großer Vorsicht, und schon zu Anfang seiner Regierung wurde der Prokonsul Marius Priscus, der sich mit Hilfe seines Adjutanten Hostilius Firminus in Afrika die unerhörtesten Bedrückungen erlaubte und in grenzenloser Habsucht das Land förmlich aussaugte, mit unnachsichtlicher Strenge bestraft[3]). Es kann daher von einer ungeheuerlichen Bedrückung der Juden in Afrika von seiten der römischen Statthalter unter der Regierung Trajans kaum die Rede sein[4]). Daß aber die Juden in Afrika ohne irgendeine außergewöhnliche Veranlassung gerade unter der milden, zugleich aber auch kräftigen Regierung Trajans, und gerade zu einer Zeit, wo der Kaiser den langwierigen Krieg gegen die Parther siegreich führte und fast beendet hatte, das rö-

[1]) Münter, a. a. O. S. 6.

[2]) Vgl. Eckel, Doctrina numorum VI, S. 404. Schürer III, S. 75, Note 63.

[3]) Plinius Ep. II, ep. 11. Mercier I, S. 106.

[4]) Die Judenverfolgung in Syrien durch Trajan, von welcher im Talmud (Jerusch. Sukkah fol. 55 b) Reminiszenzen überliefert werden, dürfte wahrscheinlich erst während oder nach der Unterdrückung des Judenaufstandes stattgefunden haben, da eine solche Härte gegen friedliche Untertanen mit der milden Gesinnung Trajans unvereinbar wäre.

mische Joch abzuschütteln und den jüdischen Staat wieder herzustellen gesucht hätten, ist gewiß absurd und höchst unwahrscheinlich, zumal in Palästina und Syrien, den Hauptzentren der damaligen Judenheit, wo doch die Wiederherstellung des jüdischen Staates am sehnsüchtigsten herbeigewünscht wurde, im Verlaufe dieses Aufstandes völlige Ruhe herrschte.

Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß dieser Aufstand wenigstens in Afrika bei seinem Ausbruche nicht gegen Rom, sondern ausschließlich gegen die hellenistischen Mitbürger gerichtet war. Die hellenistische Bevölkerung von Cyrene und Libyen, deren Haß gegen ihre jüdischen Mitbürger seit jeher bei verschiedenen Anlässen sich äußerte[1]), mag wohl ihre unter den ersten Kaisern vergeblich gemachten Versuche, die Juden in jeder möglichen Weise zu demütigen, seit dem Untergange des jüdischen Staates kühner zur Ausführung gebracht haben; und jetzt besonders, da der Kaiser, in den parthischen Krieg verwickelt, in Asien weilte und die Beschwerden der Juden nicht so leicht an ihn gelangen konnten, mögen wohl diese Bedrückungen einen solchen Grad erreicht haben, daß die Juden, in ihrer Verzweiflung zum äußersten getrieben, sich in blinder Wut auf ihre Peiniger stürzten, dieselben niedermetzelten, und, nachdem einmal die Elemente entfesselt waren, sich zu einem allgemeinen Aufstand und zum Kampfe gegen die Staatsgewalt hinreißen ließen. Dafür sprechen die Berichte des Eusebius und Orosius, von denen der erstere ausdrücklich sagt, daß die Juden »wie von einem wilden Geiste des Aufruhrs fortgerissen, sich gegen ihre griechischen Landsleute erhoben«[2]). Nur so können wir uns die

[1]) Oben S. 26 f.

[2]) Eusebius, Hist. Eccl. IV, 2: Ἔν τε γὰρ Ἀλεξανδρείᾳ . . . καὶ προσέτι κατὰ Κυρήνην ὥσπερ ὑπὸ πνεύματος δεινοῦ καί στασιώδους ἀναῤῥιπισθέντες ὥρμηντο πρὸς τοὺς συνοίκους Ἕλληνας

allerdings ins Maßlose übertriebenen Berichte[1]) von den Grausamkeiten erklären, welche die Juden im Verlaufe dieses Aufstandes besonders gegen die Griechen verübt haben sollen, und die Verzweiflung und Wut, mit welcher sie gegen die zur Unterdrückung des Aufstandes herbeigegesandten römischen Truppen kämpften.

Die Empörung hatte nämlich bald die Gestalt eines förmlichen Krieges angenommen, an dessen Spitze sich der jüdische Anführer Lucuas oder Andreas[2]) stellte. Zuerst wurden von ihm Cyrenaica und Libyen verwüstet, deren Einwohner sich nach Alexandrien flüchteten. Als aber die griechischen Bewohner Alexandriens, wahrscheinlich auf Anstiften der cyrenaischen Flüchtlinge die dortigen Juden überfielen und niedermetzelten, zog Lucuas mit seinen Scharen nach Ägypten, um an den Alexandrinern Rache zu nehmen. Der ägyptische Landpfleger M. Rutilius Lupus, welcher sich an der Spitze von griechischen Scharen dem Lucuas entgegenstellte, wurde geschlagen und gezwungen, sich nach dem befestigten Alexandrien zurückzuziehen. Da aber die Züchtigung Alexandriens dem Lucuas nicht gelingen wollte, durchzog er das flache Land, wo er mehrere Distrikte verwüstete und die Einwohner niedermachte. Erst

στασιάζειν. Orosius, Hist. VII, 12: Nam et per totam Libyam adversus incolas atrocissima bella gesserunt.

[1]) Nach Dio Cassius LXVIII, 32, sollen 220.000 Menschen durch diesen Aufstand umgekommen sein. Die Juden sollen ihre Feinde teils geschunden und sich mit deren Haut bekleidet, teils von oben nach unten durchsägt und ihr Fleisch gefressen, teils den wilden Tieren vorgeworfen oder im Zirkus einander zu zerfleischen gezwungen haben, welche Grausamkeiten Münter (l. c.) mit Recht als mit dem Geiste der Juden und ihrer Religion unvereinbar und daher auch als unglaubhaft betrachtet.

[2]) Eusebius (l. c.) nennt den jüdischen Anführer Lucuas, Dio Cassius (l. c.) hingegen nennt ihn Andreas. Ob hier zwei Namen für ein und dieselbe Person, oder zwei von einander verschiedene jüdische Anführer genannt werden, muß dahingestellt bleiben. Das letztere ist wahrscheinlicher.

nachdem also in Cyrenaica und Ägypten von beiden Seiten die ärgsten Verwüstungen angerichtet waren, schickte Trajan zur Bewältigung des Aufstandes den Marcius Turbo, den besten Feldherrn seiner Zeit, nach Afrika. Dieser landete mit einem aus Reiterei und Fußvolk bestehenden Heere in Cyrenaica, wo er der Empörung bald Herr wurde. Von hier aus zog er dem Lucuas nach Ägypten nach, den er erst nach langwierigen blutigen Kämpfen überwinden konnte. Lucuas soll sich mit dem Reste seiner Scharen nach Palästina zurückgezogen haben, wohin ihm Turbo auf dem Fuß folgte und gänzlich vernichtete[1]).

Nunmehr war die Macht der Juden von Cyrene gänzlich gebrochen, und sie hörten auf, im öffentlichen Leben einen Machtfaktor zu bilden. Allem Anscheine nach hatte sich nach der Ankunft des Turbo eine beträchtliche Anzahl Juden vor den römischen Heeresabteilungen zu den unabhängigen Berberstämmen ins Gebirge und in die Wüste geflüchtet[2]), so daß in dem fast gänzlich verwüsteten Cyrenaica[3]) nur noch eine geringe jüdische Bevölkerung zurückgeblieben war.

Aber auch dieser für Cyrenaica und Libyen so ververhängnisvolle Aufstand scheint die politischen Verhältnisse der afrikanischen Juden nicht beeinträchtigt zu haben. Wenigstens sind uns keine Gesetze oder Maßregeln bekannt, welche die alten Privilegien derselben eingeschränkt hätten, und die beschränkenden Judengesetze der ersten christlichen

---

[1]) Abulfar. Hist. Dyn., ed. Poc., S. 121 ff.

[2]) Vgl. Mercier I, p. 107. Nach Basnage (Hist. des Juifs, La Haye 1716, t. VII, p. 185) sollen viele Juden vor der Verfolgung des Turbo sogar nach Aethiopien geflohen sein.

[3]) Über den trostlosen Zustand von Cyrenaica und Libyen nach der Unterdrückung dieses Aufstandes berichtet Orosius VII, 12: Nam et per totam Libyam adversus incolas atrocissima bella gesserunt, quae adeo tunc interfecta cultoribus desolata est, ut nisi postea Hadrianus imperator collectas illuc colonias deduxisset vacua penitus terra, abrasa habitatore, mansisset.

Kaiser beweisen vielmehr, daß auch die Juden in Afrika bis zu dieser Zeit im unbeschränkten Besitz ihrer politischen Rechte waren. Das unter Hadrian erlassene Verbot der Beschneidung, welches auch die Juden in Afrika hart betroffen haben muß[1]), wurde schon unter Antoninus Pius beseitigt[2]), und die Juden durften auch fernerhin ihre Religion unter dem Schutze des Staates ausüben[3]).

Besonders günstig gestaltete sich die Lage der Juden in Afrika unter den Kaisern Septimius Severus und Antonin Caracalla. Septimius Severus, der erste Afrikaner auf dem römischen Kaiserthrone, hatte eine besondere Vorliebe für die afrikanischen Provinzen, denen er seine besondere Gunst zuwendete[4]). Und obwohl er die Christen in Afrika grausam verfolgte[5]) und den förmlichen Übertritt zum Christentume und Judentume strengstens verboten hatte, hat er den Juden dennoch ihre Privilegien noch erweitert[6]). So erkannte er ihnen nicht nur die Fähigkeit zu, Vormundschaften zu übernehmen und Gemeindeämter (das Decurionat) zu bekleiden, sondern er suchte ihnen auch die

---

[1]) Spartian, Hadrian, 14. Das Verbot der Beschneidung war ein allgemeines, für das ganze Reich geltendes (Schürer I, p. 566). Ob jedoch die Religionsverfolgung, welche Hadrian nach der Bewältigung des jüdischen Aufstandes in Palästina in Szene setzte (Graetz, Gesch. IV, 181 ff.), auch die Juden der übrigen Provinzen betroffen hatte, ist nicht zu ermitteln.

[2]) Schürer I, S. 677 ff. Anm. 80.

[3]) Tertullian, Apologia adv. Gentes XVIII, 18 (Mignet, Patr. lat. I, S. 438): Sed et Judaei palam lecticant vectigalis libertas vulgo aditur sabbatis omnibus. Dazu der Commentator (ibid): Unde patet Carthagine etiam et alibi persoluta omnia pensione, libre Synagogas suas frequentasse Judaeos.

[4]) Mercier I, S. 110.

[5]) Im Jahre 200 ließ Severus in Afrika die ersten 12 Märtyrer der afrikanischen Kirche hinrichten, und bald darauf fand in Karthago die Hinrichtung der heiligen Perpetua und Felicitas statt (Mercier I, S. 111 f.).

[6]) Spartian, Sept. Sev., 17.

Ausübung ihrer Ämter dadurch zu ermöglichen, daß er sie von allen Dienstleistungen, welche den Geboten ihrer Religion zuwiderlaufen, befreite[1]). Sein Sohn und Nachfolger Antonin Caracalla, der noch in Afrika mit Juden zusammen erzogen worden war, war den Juden günstig gesinnt. Bereits als siebenjähriger Knabe hatte er warme Teilnahme für einen Judenknaben gezeigt, der wegen seiner Religion mißhandelt wurde[2]). Seine freundliche Gesinnung gegen die Juden spiegelt sich in den Berichten des Talmud über den judenfreundlichen Kaiser Antoninus wider, der mit jüdischen Gelehrten Umgang pflegte und von diesen bewogen, sogar die Beschneidung an sich vollzogen haben soll[3]).

Indessen gewann das Christentum in den afrikanischen Provinzen immer mehr Anhänger. Das nördliche Afrika gehört zu den Gegenden, wo die Apostel zu allererst die Lehren des Christentums verkündeten. Der Apostel Marcus, der ein Jude aus Cyrene war, wirkte seit dem Jahre 40 in seiner Vaterstadt. Im Jahre 61 ging er nach Alexandrien, um dort mehrere christliche Gemeinden zu gründen, kehrte jedoch noch öfter in seine Vaterstadt zurück, wo er die ersten Bischöfe eingesetzt haben soll[4]). Die Stellung der afrikanischen Bischöfe zu den Juden war auch hier von Anfang an eine feindliche. Der Grund hiervon lag einerseits in der eifrigen Propaganda, welche die

[1]) Digest. 27, 1, 15, 6. 50, 2, 3, 3, wo dieses Recht mit Berufung auf einen Erlaß des Severus ausgesprochen wird. Vgl. auch Cod. Theod. XVI, 8, 3. Ulpian, De Decurione bei Le Blant, Les Actes des Martyres, Paris 1882, S. 69.

[2]) Spartian, Ant. Caracalla, vgl. Görres, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1884, S. 147 ff.

[3]) Jost, Gesch. d. Isr. IV, S. 88 ff. und Anhang Note 22, S. 23), wo nachgewiesen wird, daß der Antoninus des Talmud kein anderer als Antonin Caracalla sei.

[4]) Vgl. Mercier, a. a. O. I, S. 110.

Juden auch in Afrika unter den Heiden betrieben [1]), wobei Zusammenstöße mit den christlichen Missionären unvermeidlich waren, anderseits aber wurden die ketzerischen Lehren, welche in der afrikanischen Kirche frühzeitig auftraten, von den Bischöfen als judaisierende, oder unter dem Einflusse jüdischer Doktrinen entstandene Irrlehren betrachtet, was sich von manchen der ältesten afrikanischen Sekten auch tatsächlich nachweisen läßt [2]). Die Ansicht von dem schädlichen Einfluß des Judentums auf das Christentum durch die Förderung der Sektenbildung war bei dem afrikanischen Klerus so allgemein, daß Kaiser Theodosius in einem Edikte, welches er sicherlich auf Veranlassung der afrikanischen Bischöfe gegen eine in Afrika im Entstehen begriffene Sekte gerichtet hatte, die Anhänger dieser Sekte als gottlose Menschen, welche die Rechtgläubigen zum jüdischen Aberglauben verleiten wollen, bezeichnet [3]). Die Vertreter der afrikanischen Kirche sahen sich daher schon frühzeitig veranlaßt, die Juden in Wort und Schrift zu bekämpfen [4]). Tertullian, Bischof von

[1]) Tertullian (Ad Nationes I, 13) spricht von Heiden, welche jüdische Bräuche beobachteten: Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Judaei enim festi, sabbata et coena pura et judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris. Vgl. auch unten S. 50, Anm. 3.

[2]) Nach Neander (Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche. Hamburg 1825, I, S. 810) sollen die Coelicolae in Afrika, gegen welche Honorius 408—409 Gesetze erließ (Cod. Theod. XVI, 5, 43; 8, 19) von jüdischen גרי שער abstammen. Vgl. auch Schmidt, Hist. Coelicol. 1704. In Afrika werden ferner die Abelonier (von אב עליון πατὴρ ὕψιστος) als eine Sekte jüdischen Ursprunges genannt. Vgl. Hergenröter, Handb. d. Kirchengesch., Freiburg in Br. 1884, I, S. 320 Anm. 1, und Capefigue, Histoire phil. des Juifs S. 317 ff.

[3]) Cod. Theod., de Judaeis et coelicolis, 1.

[4]) Die afrikanischen Bischöfe Tertullian, Cyprian und Augustin

Karthago (um 200) beklagt sich über die Juden, daß sie das Christentum öffentlich verhöhnen. So soll ein Jude in der Stadt Karthago ein Bild, oder eine Statue, darstellend eine in einer Toga gehüllte Gestalt mit Eselsohren und der Überschrift: »Deus Christianorum 'ONOKOITHZ« zur Beschimpfung des Christentums öffentlich ausgestellt haben. »Das gemeine Volk«, so schließt Tertullian seinen Bericht, »glaubte dem Juden und so wird der christliche Gott allgemein Onocoetus genannt[1]). Diese Beschuldigung kann jedoch schon deshalb nicht auf Wahrheit beruhen, weil ja bekanntlich unter den Heiden der Glaube verbreitet war, daß die Juden einem Eselskopfe göttliche Verehrung erweisen[2]), und es daher absurd wäre anzunehmen, daß ein Jude zur Beschimpfung des Christentums sich einer Karikatur bedient hätte, durch welche auch seine eigene Religion in den Augen der Heiden verspottet werden müßte. Es ist daher viel einleuchtender, daß dieses Bild von einem spottsüchtigen Heiden ausgestellt wurde, um das nach Proselyten haschende Christentum, welches ja damals bei den Heiden als eine jüdische Sekte galt[3]), zu verhöhnen. Der Klerus nahm jedoch keinen Anstand, diese Untat nach der in der Kirche später geübten Praxis den Juden zuzuschieben.

---

haben besondere Schriften gegen die Juden verfaßt und auch einen Teil ihrer übrigen Schriften der Polemik gegen das Judentum gewidmet.

[1]) Tertullian, Apolog. adv. gentes XVI und Ad Nationes I, 14.

[2]) Joseph. Contra Ap. II, 7. Tacitus, Hist. V, 3—4. Bei Diodor (XXXIV, 1) findet sich eine Legende, wonach Antiochus Epiphanes im Allerheiligsten des Tempels zu Jerusalem eine steinerne Statue gefunden haben soll, darstellend einen Mann mit langem Barte auf einem Esel sitzend und in den Händen ein Buch haltend, welchen Antiochus für Moses, den Gesetzgeber der Juden, gehalten habe. Vgl. Graetz, Ursprung der zwei Verläumdungen gegen das Judentum, vom Eselskultus etc. in Monatsschrift. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1872, S. 193 ff.

[3]) Vgl. Mercier I, S. 111.

Die Feindseligkeit des afrikanischen Klerus gegen die Juden war selbstverständlich solange bedeutungslos, als noch das Christentum von den römischen Kaisern verfolgt wurde, während das Judentum seiner alten Privilegien halber unter staatlichem Schutze stand[1]). Dies änderte sich jedoch mit dem Augenblicke, als das Christentum seit Konstantin dem Großen zur Staatsreligion erhoben wurde, da nunmehr die Bestrebungen des Clerus, die Rechte der Juden zu schmälern und sie zu Bürgern niederen Grades herabzuwürdigen, durch entsprechende kaiserliche Edikte auch in Afrika gefördert und allmählich durchgeführt wurde. Zwar mochten die Gesetze, welche Konstantin betreffs der Juden erlassen hatte, den Wünschen der Geistlichkeit nicht ganz entsprochen haben, da er, von politischer Klugheit und Mäßigung geleitet, sich darauf beschränkte, die zum Christentume bekehrten Juden vor den Nachstellungen ihrer früheren Glaubensgenossen zu schützen[2]), den Juden die Beschneidung von christlichen Sklaven zu verbieten[3]) und den Übertritt zum Judentum mit der Todesstrafe zu be-

[1]) Tacitus, Hist. V, 5. Tertullian, Apolog. XXI. Le Blant, Les actes des Martyres, Paris 1882, S. 69. Schürer III, S. 74 ff.

[2]) Cod. Theod. XVI, 8. Dieses im Jahre 315 erlassene Edikt wurde für Afrika im Jahre 335 erneuert und am 15. Mai dieses Jahres in Karthago publiziert. Ibid., XVI, 8, 5.

[3]) Cod. Theod. XVI. 9, 11. Nach Eusebius (De vita Const. IV, 27) hätte Konstantin den Juden den Besitz von christlichen Sklaven verboten. Diese Annahme beruht jedoch auf unrichtiger Auffassung des folgenden Passus im Edikte Konstantins: Si quis Judaeorum christianum mancipium vel cujuslibet alterius sectae mercatus circumcideret ..., indem die beiden letzten Worte von Eusebius als mercatus *aut* circumcideret aufgefaßt wurden, wie es auch von dem Kommentator zur Stelle aufgefaßt wird. Diese Auffassung entspricht jedoch nicht dem wahren Sinne dieser Stelle, welche zu übersetzen ist: »Wenn irgend ein Jude einen gekauften christlichen Sklaven . . . beschneiden sollte« . . . Also nicht das Kaufen eines christlichen Sklaven, sondern bloß das Beschneiden eines gekauften wurde den Juden verboten.

legen [1]), während er das vor seiner Annahme des Christentums (312) erlassene allgemeine Toleranzedikt in bezug auf die Juden dadurch bestätigte, daß er im Jahre 330 den jüdischen Patriarchen, die Presbyter und Gesetzeslehrer gleich den christlichen Geistlichen von dem Decurionate und den damit verbundenen Lasten befreite [2]). Aber schon sein Nachfolger, der fanatische Constantius, verfolgte in Afrika mit gleichem Eifer die Heiden, Donatisten und Juden [3]). Er verbot die Ehe zwischen Christen und Juden [4]), er verbot den Juden den Besitz von christlichen Sklaven [5]), und die Beschneidung eines solchen sollte mit dem Tode bestraft werden [6]).

Unter den folgenden Kaisern, zu deren Herrschaft Afrika gehörte, namentlich unter Julian, Jovian, Valentinian I. und Gratian, wurden neue Gesetze zu Ungunsten der afrikanischen Juden nicht erlassen. Ungünstiger jedoch gestaltete sich deren Lage unter Valentinian II. und Honorius. Als nämlich nach der Ermordung des Kaisers Gratian Valentinian II., der das Ostreich beherrschte, mit Hilfe des Generals und späteren Kaisers Theodosius in den Besitz von Afrika gelangte (383), erließ er ein strenges Gesetz gegen Juden und Manichäer, wodurch er ihnen das jus testandi, welches sie bis dahin als römische Bürger noch immer besaßen, nahm, und worin er die Richter ermäch-

---

[1]) Cod. Theod. XVI. 8, 1.

[2]) Ibid XVI. 8, 2. Der Bericht Capefigues (a. a. O. S. 330) von einer grausamen Judenverfolgung, welche Konstantin zu Ende seiner Regierung veranstaltet haben sollte, bei welcher die meisten Synagogen in Alexandrien, Karthago und Rom der Zerstörungswut christlicher Fanatiker zum Opfer gefallen wären, entbehrt jeder Begründung, da in der von ihm zitierten Quelle (Eusebius, De vita Const. III) von dieser Judenverfolgung nichts erwähnt wird

[3]) Mercier I, O. 131.

[4]) Cod. Theod. XVI. 8, 6.

[5]) Ibid. XVI. 9, 2.

[6]) Ibid. XVI. 8, 7.

tigte, mit aller Strenge gegen diejenigen einzuschreiten welch andere von der echten Religion abspenstig machen würden (qui alios a recta religione abduxissent[1]). Nach der kurzen Regierung Valentinians II. und des Kaiser Theodosius, wurde Afrika von dem Ostreiche losgelöst und dem Westreiche unter Honorius einverleibt. Dieser verfolgte die Donatisten in Afrika, welche den Aufstand unter Gildon unterstützt hatten, mit großer Strenge. Die in den Jahren 408 und 409 erlassenen Edikte waren jedoch nicht nur gegen die Donatisten, sondern auch gegen die Juden gerichtet, gegen welche er mit derselben Strenge vorzugehen befahl, wie gegen die rebellischen Donatisten[2]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch die Juden die Partei des Rebellen gegen den Kaiser ergriffen hatten, da sonst seine Strenge gegen die Juden Afrikas rätselhaft wäre in Anbetracht der Milde, die er zur selben Zeit gegen die Juden seiner übrigen Provinzen bekundet hatte[3]).

### 3. Die Juden unter der Herrschaft der Vandalen und Byzantiner (430—644).

Indessen ging die Herrschaft Roms in Afrika rasch ihrem Untergange entgegen. Im Jahre 413 erklärte sich der Statthalter von Afrika, Heraclius, für unabhängig, und verweigerte die Getreidelieferungen nach Rom. Im Lande herrschte Anarchie und Unsicherheit infolge der häufigen Überfälle der römischen Kolonien durch die eingeborenen Berberstämme. Kaum gelang es dem tapfern Bonifacius, die

[1]) Morcellus, Africa Christiana II, 290.

[2]) Leges Honorii, in Migne, Patrol. lat. XI (Ad Donatistarum historiam pertinentia), S. 1218 und 1220. In dem Edikte vom Jahre 408 heißt es ... Donatistarum, haereticorum, Judaeorum nova atque inusitata audacia, quod catholicae fidei velint sacramento turbare. Quae pestis atque contagio ne latius emanet atque profluat ... Vgl. auch Morcellus a. a. O. III, S. 40.

[3]) Vgl. seine zugunsten der Juden erlassenen Edikte aus den Jahren 404 (Cod. Theod. XVI, 8. 7), 409 (Ibid XVI, 8, 8) nnd 412 (Ibid XVI. 8, 20, 24 und 9, 3, 1).

Ruhe wiederherzustellen und der Autorität Roms bei den Eingeborenen Ansehen zu verschaffen, als nach dem Tode des Honorius (423) Hofintriguen und Verrat die afrikanischen Provinzen den Vandalen auslieferten. Diese wurden von den zahlreichen Donatisten und wahrscheinlich auch von den mit den letzteren gemeinsam verfolgten Juden mit Jubel begrüßt und bei der Eroberung des Landes wirksam unterstützt[1]). Wir besitzen zwar keine Nachrichten über die Lage der Juden in dem über ein Jahrhundert dauernden Vandalenreiche in Afrika. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß sie, wie die arianischen Gothen in Italien und Spanien[2]), toleranter gegen die Juden waren, als die rechtgläubigen Kaiser.

Als jedoch Afrika durch Belisar dem byzantinischen Kaiser Justinian wiedererobert wurde (533), mußten auch die afrikanischen Juden die Härte des fanatischen Kaisers empfinden. Denn abgesehen von den harten, die Judenheit des ganzen byzantinischen Reiches betreffenden Gesetzen[3]), die nunmehr auch für die Juden Afrikas Geltung hatten, verfuhr er gegen diese mit besonderer Strenge, indem er dem Statthalter in Afrika, Salomon, den Auftrag erteilte, sämtliche Synagogen, wie die Kirchen der Arianer und Donatisten, ihren Bekennern zu entziehen und in Kirchen für Rechtgläubige zu verwandeln (1. August 535)[4]). Ja sogar das erste Beispiel einer gewaltsamen Judenbekehrung wird uns jetzt in Afrika dargeboten. Die an der großen Syrte in der Nähe von Berenice gelegene Stadt Borion, welche eine blühende jüdische Gemeinde hatte, die ihren Ursprung auf die Zeit des Königs Salomo zurückführte und die Erbauung ihrer Synagoge diesem Könige zu-

---

[1]) Vgl. Mercier I, S. 140 ff.

[2]) Graetz, Gesch. V, S. 72.

[3]) Über die schmachvollen Judengesetze des Justinian vgl. Graetz V, S. 27 ff.

[4]) Justiniani novella 37.

schrieb[1]), bildete bis zu dieser Zeit ein unabhängiges Gemeinwesen, das weder den Römern, noch den Vandalen zinsbar war. Als aber diese Stadt von Belisar erobert wurde, wurden sämtliche Bewohner zur Annahme des Christentums gezwungen und die Synagogen und heidnischen Tempel in Kirchen verwandelt. Die besondere Härte Justinians gegen die Juden in Afrika läßt darauf schließen, daß diese auch in dem Kampfe des Belisar gegen die Vandalen auf seiten der letzteren gestanden und tapfer mitgekämpft hatten, was bei der Angst der Juden vor den fanatischen Byzantinern nicht zu verwundern wäre.

Zum Glücke konnte die feindselige Gesinnung des Kaisers den afrikanischen Juden nicht mehr für die Dauer verhängnisvoll werden, da sich die Verhältnisse in Afrika noch zu Lebzeiten Justinians derartig gestalteten, daß die Statthalter zu sehr auf die Verteidigung ihrer von den Eingeborenen bedrohten Gebiete bedacht sein mußten, als daß sie daran denken konnten, die Judengesetze mit

---

[1]) Eine ähnliche Tradition besitzen die Juden der Insel Dscherba im Syrten-Meere, gegenüber der Stadt Sfaks in Tunesien), nach welcher die dortigen Juden in der Zeit des babylonischen Exils sich daselbst niedergelassen hätten. Diese Ansiedler wären insgesamt Priester aus Jerusalem gewesen, weshalb fast alle Juden der Insel auch heute als »Kohanim« gelten. Es herrscht unter diesen Juden der Glaube, daß kein Jude vom Stamme Levi auf dieser Insel leben könne, da ein solcher daselbst schon nach wenigen Tagen vom Tode dahingerafft werde. Wenn daher einer der Sendboten, die oft aus dem heiligen Lande zur Einsammlung von Spenden nach Nordafrika dirigiert werden, zufällig »Lewite« ist, dann darf er die Insel nicht betreten, sondern muß vom Festlande aus einen Stellvertreter hinübersenden. Es gibt auf der Insel eine uralte Synagoge, deren Erbauung einen ersten priesterlichen Ansiedlern zugeschrieben wird, und noch heute spenden die tunesischen Juden jährliche Beiträge zur Erhaltung dieser heiligen Stätte. (Cahan, in Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de la Constantine 1876, IX, 166, Note 2.)

Strenge durchzuführen. Denn fast zur selben Zeit, in der die Byzantiner ihre seit einem Jahrhundert verlorenen afrikanischen Provinzen mit soviel Glück wiedererobert hatten, beginnt auch schon der Niedergang ihrer Herrschaft in diesen durch Partei- und Religionskämpfe geschwächten Gebieten, so daß sie schon ein Jahrhundert vor der arabischen Invasion sich nur mit großer Mühe und unter beständigen Kämpfen in dem teilweisen und vielfach nur formellen Besitz derselben halten konnten.

Als nämlich die Römer durch die Vandalen besiegt ihre Kolonisten aus dem Innern des Landes zurückgezogen hatten, nahmen die eingeborenen Berberstämme von den verlassenen Kolonien Besitz. Sie drangen unter der Vandalenherrschaft immer kühner vor und wußten sich durch erfolgreiche Aufstände in Aures und in anderen Landstrichen ihre Unabhängigkeit zu sichern. Als daher die Byzantiner nach der Besiegung der Vandalen ihre einstigen Gebiete in vollem Umfange wieder in Besitz nehmen wollten, stießen sie auf hartnäckigen Widerstand bei den vereinigten, unter tapferen Führern stehenden Berbern. Diese wagten es sogar, gegen die Byzantiner aggressiv vorzugehen, und die letzteren konnten es nicht verhindern, daß die Berbern immer weiter vordrangen und die byzantinische Herrschaft auf einen Teil des heutigen Tunesien und die heutige Provinz Constantine beschränkten. Während dieser Kämpfe, die bis zur arabischen Invasion fast ohne Unterbrechung fortdauerten, herrschte völlige Anarchie im Lande. Die Städte lagen in Trümmern, die Äcker waren verwüstet, und der Handel lag völlig darnieder[1]).

Selbstverständlich müssen auch die Juden, wie die übrigen Bewohner des Landes, unter diesen Wirren furchtbar gelitten haben. Allein ihnen mußte aus dieser kritischen Lage der unschätzbare Vorteil erwachsen, daß einerseits

[1]) Procop., De aedificiis VI, 2.

die byzantinische Regierung an eine strenge Durchführung der Judengesetze nicht denken konnte, und andererseits die toleranten Berberstämme, bei denen die verfolgten Juden schon früher eine Zufluchtsstätte gefunden[1]), und von denen manche Stämme sogar den jüdischen Glauben angenommen hatten[2]), ihr Gebiet auf Kosten der byzantinischen Provinzen immer mehr erweiterten. Und wenn wir die Juden zur Zeit der arabischen Invasion in äußerst günstigen Verhältnissen wiederfinden[3]), so ist die Annahme berechtigt, daß der Umschwung zu ihrem Gunsten schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts infolge der eben geschilderten politischen Verhältnisse sich zu vollziehen begonnen habe.

Diese günstige Lage der afrikanischen Juden konnte natürlich den jenseits der Meerenge von Gibraltar von den fanatischen Westgothen verfolgten spanischen Juden nicht unbekannt bleiben, und diese mögen daher wohl zu wiederholtenmalen bei ihren afrikanischen Glaubensgenossen Zuflucht und Schutz vor dem fanatischen spanischen Klerus gesucht und gefunden haben. Die erste Masseneinwanderung spanischer Juden nach Afrika hat jedoch erst in den Jahren

[1]) Oben S. 36.

[2]) Nach Ibn Chaldun (Hist. des Berb. I, S. 208) fanden die Araber bei ihrer Invasion in Afrika außer den in den Städten und unter den Berberstämmen auf dem Lande wohnenden Juden auch einige dieser Berberstämme selbst, welche sich zum jüdischen Glauben bekannten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Stämme von jüdischen Flüchtlingen, die bei ihnen Zuflucht gefunden, zum Judentum bekehrt worden waren.

[3]) Die Hafenstadt Bizerta (Benzert in Tunesien) soll unmittelbar vor der arabischen Invasion nur von Juden bewohnt und von einem Juden beherrscht worden sein. Um sich an diesen Juden wegen ihrer früheren Übergriffe zu rächen, sollen nach der Unterwerfung dieser Stadt durch die Araber sämtliche Bewohner der Umgebung den Samstag als Markttag gewählt haben, damit die Juden von Bizerta nirgends ihre Einkäufe besorgen können. El Kairuani (trad. Pelisier et Remusat) S. 42.

612—613 stattgefunden. Als nämlich der fanatische König Sisebut jenes Edikt erließ, wonach sämtliche Juden der pyrenäischen Halbinsel innerhalb einer bestimmten Frist entweder die Taufe nehmen, oder das Land zu verlassen hätten, wanderten viele Tausende übers Meer nach der nahen afrikanischen Küste[1]), wo zwar byzantinische Statthalter noch immer regierten, in Wirklichkeit aber die Berbern die Herren waren[2]), bei denen die jüdischen Flüchtlinge seit jeher eine Zufluchtstätte gefunden haben.

### 4. Kultur und Geistesleben.

Die innere Verfassung der jüdischen Gemeinden in Cyrenaica unterschied sich in den ersten Jahrhunderten der Römerherrschaft entweder gar nicht, oder höchstens nur in unwesentlichen Dingen von derjenigen der jüdischen Gemeinde Alexandriens. Wie hier, so bildeten die Juden auch in Cyrene, Berenice und wahrscheinlich auch in den übrigen Städten, selbständige Gemeindeverbände[3]), an deren Spitze jüdische Archonten standen[4]). In der Berenice-Inschrift werden neun Archonten genannt, doch mag deren Zahl in den verschiedenen Gemeinden eine verschiedene gewesen sein. Die Archonten wurden im Monat September gewählt[5]), höchstwahrscheinlich in der feierlichen Versamm-

[1]) Graetz, V, S. 76.

[2]) Mercier I, S. 177: En 597 ... ils (les Berberes) viennent tumultueusement assiéger Carthague, ce qui indique suffisamment, qu'ils sont à peu près maîtres du reste du pays.

[3]) Es bleibt unbekannt, ob diese Gemeindeverbände außerhalb der hellenischen Kommunen, oder innerhalb derselben bloß zur Pflege der Kultusangelegenheiten bestanden. Das letztere ist wahrscheinlich.

[4]) Ob auch in Cyrenaica in der Zeit vor der Römerherrschaft ein Ethnarch an der Spitze der jüdischen Gemeinden stand, wie dies in Alexandrien der Fall war, muß dahingestellt bleiben. Seit Augustus ist auch in Alexandrien an die Stelle des Ethnarchen eine Gerusia mit Archonten an der Spitze getreten. Vgl. Schürer III, S. 41.

[5]) Chrysost. Opera, Paris 1687, t. II, S. 522: Illi ... mensem Septembrem ipsum novum annum nuncupant, quo mense magistratus

lung des Laubhüttenfestes, deren in der Berenice-Inschrift Erwähnung getan wird[1]).

Zu dem Wirkungskreise der Archonten gehörte außer der Leitung und Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten wahrscheinlich auch die Ausübung der Zivilgerichtsbarkeit in Streitigkeiten der Gemeindemitglieder unter einander, die selbst unter den spätern christlichen Kaisern den Juden überlassen wurde[2]).

Von sonstigen Gemeindebeamten werden auf den wenigen jüdisch-afrikanischen Inschriften noch genannt: der Archisynagog[3]), dem wir auf Inschriften in der ganzen Diaspora begegnen. und der mit dem ראש הכנסת (Joma VII, 1. Sota VII, 7), zu dessen Funktionen bloß die Leitung der gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen gehörte, identifiziert wird[4]). Ferner der auf jüdisch-italienischen Inschriften häufig vorkommende pater synagogae[5]). Mit diesem Titel soll jedoch nicht immer ein Amt verbunden gewesen sein, er soll vielmehr, wie der Titel mater synagogae, hochbetagten verdienstvollen Männern und Frauen als Ehrentitel verliehen worden sein[6]). Hingegen werden die Gemeindeältesten (πρεσβύτεροι) auf den wenigen jüdisch-afrikanischen Inschriften nicht erwähnt,

---

sibi designant, quos Archontas vocant. Wenn Schürer (III, 48) die Archontenwahl »mit Beginn des bürgerlichen Jahres der Juden« setzt, so darf da keineswegs an den Neujahrstag gedacht werden.

[1]) »σύλλογον τῆς συναγωγῆς« Beren.-Inschrift, lin. 1.

[2]) In der späteren Kaiserzeit allerdings mit der Einschränkung auf Fälle, wo beide Parteien es wünschten, ihren Prozeß vor den jüdischen Richtern auszutragen. Cod. Theod. II., 1, 10. Schürer III, 71 und 77.

[3]) Inschrift von Hamam-Lif: Asterius filius Rustici arcosinagogi ... (Oben S. 29, Anm. 4).

[4]) Schürer II, 437 f. III, 49.

[5]) Inschrift von Setif. (Oben S. 30, Anm.).

[6]) Schürer III, 50.

was jedoch deren Existenz auch in den afrikanischen Gemeinden nicht ausschließt.

Am Laubhüttenfeste fand eine große Versammlung der Gemeinde statt, in welcher die Archonten gewählt und wichtige Beschlüsse gefaßt wurden[1]). Feierliche Versammlungen wurden ferner an den Sabbaten und Neumondtagen abgehalten[2]), welche jedoch wahrscheinlich ausschließlich gottesdienstlichen Angelegenheiten gewidmet waren.

Der Gottesdienst wurde in Synagogen abgehalten (Synagogen von Hamam-Lîf und Borion), mit Ausnahme der Fasttage, an welchen der feierliche Gottesdienst am Meeresstrande oder auf einem anderen freien Platze abgehalten wurde[3]).

Von einer literarischen Tätigkeit der afrikanischen Juden in dieser Epoche ist zwar nichts Näheres bekannt; da uns aber die Namen von Gesetzeslehrern aus Karthago im Talmud und Midrasch überliefert sind[4]), so darf wohl angenommen werden, daß sie dem Gesetzesstudium der palästinensischen und babylonischen

---

[1]) Berenice-Inschrift.

[2]) Ibid., lin. 23—24: ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν. Vesseling (l. c., p. 16) vermutet unter σύνοδον die sabbatliche Versammlung der Gemeinden. Dafür spricht in der Tat die Zusammenstellung σύνοδον καὶ νουμηνίαν entsprechend dem חודש ושבת (Jes., 1, 13).

[3]) Tertullian, Ad Nationes I, 13. De Jejunio, cap. 16: Judaicum certe jejunium ubique celebratur, cum omissis templis per omne litus quocumque in aperto aliquando jam precem ad coelum mittunt. Vgl. oben S. 39, Anm. 1 und Mischna Taanit II, 1: כדר תעניות כצד מוציאין את התיבה לרחוב של עיר...

[4]) In Talmud jer. Berachot 8a und Taanit 65c wird R. Abba aus Karthago als Autor eines die Benediktionen des Neujahrfestes betreffenden Ausspruches genannt. Vgl. auch Jer. Demai 24c: א״ר אבא קרתיגניא, und Kilajim 27b: א״ר בא קרתיגניא. Ferner Babli Berachot 29a: ר׳ יצחק דמן קרטיגנין. Jer. Sabbat 15c: חיננא קרתיגנאה (Beza 60c jedoch: חיננא קרתחייה!) und Babli Ketubbot 27b: רב חנן קרטיגנאה.

Lehrhäuser nicht teilnahmslos gegenüberstanden. Die Juden Cyrenaicas standen in den letzten Jahrzehnten vor dem Untergange des jüdischen Staates zu ihrem Mutterlande in lebhafter Beziehung. Juden aus Cyrene kamen öfter nach Jerusalem, wo eine Synagoge der Cyrenäer existierte[1]). Die Tempelsteuer wurde von ihnen gewissenhaft nach Jerusalem abgeführt, und die Versuche der städtischen Kommunen, sie daran zu hindern, betrachteten sie als ein großes Unglück, das sie unter allen Umständen abzuwenden bemüht waren[2]). Aber auch nach der Zerstörung des Tempels wurden die Tempelgelder noch längere Zeit an das Patriarchat in Palästina abgeliefert, welches zur Einsammlung dieser Gelder alljährlich Sendboten (apostoli) aussandte[3]). Diese apostoli mögen öfter Gesetzeskundige gewesen sein[4]), die, wie R. Akiba, nach Afrika kamen und das Gesetzesstudium dorthin verpflanzten.

Daß ihnen ferner auch die griechisch-römische Kultur und Bildung nicht fremd geblieben waren, beweisen die Inschriften in griechischer und lateinischer Sprache, welche sogar in die Synagogen Eingang gefunden, und die Aufstellung der Berenice-Inschrift an einem der vornehmsten Plätze des Amphitheaters läßt darauf schließen, daß sie auch da keine seltenen Gäste waren.

Endlich zeugen von ihrem Kunstsinn und vielleicht auch von ihrer Kunstfertigkeit die künstlerischen Ausschmückungen in dem Mosaikfußboden der Synagoge von

---

[1]) Ev. Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26. Apost. Gesch. 2, 12. 6, 9.

[2]) Joseph. Antt. XVI, 6, 5. Vgl. oben S. 26.

[3]) Schürer III, 77.

[4]) Darauf weist hin die Bekanntschaft mancher Gesetzeslehrer mit den rohen Sitten der Berbern. In Sifre (5, Mos. 32, 21) werden die Leute der Berberei und von Mauretanien (אנשי ברבריא ומורטניא) erwähnt, die nackt auf den Straßen herumgehen. Vgl. auch Pesikta di R. K., cap. 15. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterlumskunde, Heft 1, p. 22 f.

Hamam-Lif[1]), die Synagoge zu Borion, die von prachtvoller Bauart gewesen sein soll[2]), und endlich die aufgefundenen Lampen und Tongefäße mit Szenen aus der biblischen Geschichte darstellenden Ornamenten[3]).

Dennoch aber waren auch die Juden Afrikas nicht frei von den die Existenz und die Macht der Dämonen betreffenden abergläubischen Vorstellungen, die besonders bei den Juden in Mesopotanien herrschend waren[4]). Davon zeugen die in Karthago und Hadrumetum (dem heutigen Susa im Golfe von Hammamet) aufgefundenen Bleitäfelchen mit Beschwörungsformeln in griechischer Sprache. Auf dem einen werden von einem Pferdebesitzer verschiedene Dämonen im Namen Gottes beschworen, die Pferde des Gegners zu schädigen, damit sie bei dem nächsten Wettrennen im Zirkus nicht gewinnen möchten. Auf dem anderen wird der abgeschiedene Geist des Mannes, in dessen Grab das Täfelchen gelegt wurde, im Namen des allmächtigen Gottes beschworen, den Urbanus seiner verschmähten Geliebten Domitiana zuzuführen. Aus den dem großen Gotte beigelegten biblischen Beiwörtern ist der jüdische Ursprung dieser Beschwörungsformeln zu ersehen, anderseits aber lassen die Inkorrektheiten der hebräischen Namen auf dem Täfelchen von Hadrumetum darauf schließen, daß hier eine Heidin einer jüdischen Zauberformel sich bedient habe[5]).

---

[1]) Siehe die Abbildung in Rev. Archéol. III. Serie, t. III (1884), pl. VII—XI und Rev. d. Ét. Juives XIII (1886), S. 45—61.

[2]) Procop., De aedificiis VI. 2.

[3]) Recueil des not. et. mem. de la Société archéol. de la Constantine XX, 154 ff. XXIV, 4.

[4]) Über den Dämonenglauben bei den Juden Mesopotamiens und bei den anderen Völkern jener Zeit vgl. M. A. Levy in Jahrb. f. d. Gesch. d. Judent. II, 268 ff., und die von Schürer III, 300 ff. angeführte Literatur.

[5]) Vgl. Revue Africaine XXXVI, 104 und Schürer III, 298, Note 88

Die Sprache der Juden in Nordafrika war in der ersten Kaiserzeit die griechische, in welcher die Berenice-Inschrift abgefaßt ist, und auf der auch die Namen der jüdischen Archonten mit Ausnahme des Namens Joseph griechisch sind. Diese Sprache wurde jedoch allmählich wenigstens aus dem öffentlichen Verkehre von der lateinischen verdrängt, weshalb die aus der spätern Kaiserzeit stammenden jüdischen Inschriften in lateinischer Sprache verfaßt und die auf denselben vorkommenden jüdischen Namen lateinisch sind. Doch scheint im häuslichen Verkehr die griechische Sprache sich erhalten zu haben, wie dies aus der Anwendung dieser Sprache in Beschwörungsformeln auf den der späteren Kaiserzeit angehörenden Bleitäfelchen hervorgeht. Neben der griechischen und lateinischen wurde auch die aramäische Sprache gesprochen[1]), wahrscheinlich von den aus Judäa stammenden Freigelassenen. Endlich berechtigt die Auffindung des Siegels mit hebräischer Inschrift in Cyrene, sowie auch der hebräischen Grabschrift in Volubilis, also im äußersten Osten und Westen der nordafrikanischen Küstenländer, zu der Annahme, daß daselbst auch die Kenntnis und Anwendung der hebräischen Sprache nicht selten war.

Die materielle Lage der Juden von Cyrene war in dem ersten christlichen Jahrhundert eine so glänzende, daß daselbst der habgierige Catullus 3000 durch ihren Reichtum hervorragende Juden finden konnte, um sich und den Staatsschatz mit ihrem Vermögen zu bereichern[2]). Die Erwerbsquelle für Reichtümer konnte freilich in jener Zeit nur der in großem Maßstabe betriebene Handel sein[3]). Cyrene war seit jeher eine blühende Handelsstadt, die lange Zeit mit dem mächtigen Karthago

[1]) Vgl. Teuxier in Revue Afric. XXXIV, 198.

[2]) Siehe oben S. 28.

[3]) Herzfeld, Gesch. d. jüd. Handels .S 239. Vgl. auch Levy in Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden II, 240.

wetteifern konnte. Durch den Aufschwung Alexandriens hatte zwar Cyrene in seinen Handelsbeziehungen zu den Ländern des mittelländischen Meeres Abbruch erlitten, erhielt aber reichlichen Ersatz durch den Aufschwung des Zwischenhandels, indem es den Produktenaustausch zwischen dem westlichen und dem innern Afrika einerseits und Egypten andererseits vermittelte[1]). Die Juden dürften an diesem Handel einen hervorragenden Anteil genommen und demselben ihren Reichtum verdankt haben. Außer dem Handel betrieben sie auch selbständig die Schiffahrt. Der afrikanische Bischof Synesius beschreibt eine Seefahrt, die er aus der Hafenstadt Posidion nach Cyrene auf einem jüdischen Schiffe gemacht hatte[2]). Wenn aber auch Handel und Schiffahrt die wichtigsten Erwerbsquellen der in den Städten wohnenden Juden gebildet haben, so ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß sie auch andere Gewerbe, ja selbst den Ackerbau, betrieben haben[3]). Aus dem Umstande, daß Strabo die Ackerbauer und die Juden als besondere Klassen der Bewohner von Cyrene aufzählt[4]), darf nicht mit Herzfeld geschlossen werden, daß die Juden dem Ackerbau gänzlich fern standen[5]), da Strabo die Juden nicht als besondere Berufsklasse, sondern wegen ihrer politischen Sonderstellung als eine besondere Klasse zählt. Sicherlich haben sowohl die unter den unabhängigen Berberstämmen, als auch die in den römischen Kolonien im Innern des Landes wohnenden Juden, gleich ihren Brüdern in Palästina und Mesopotanien mehr Ackerbau, Viehzucht und Handwerk als Handel betrieben.

Es scheint jedoch, daß die Juden Afrikas im Verlaufe der Zeit einen immer schwereren Kampf um ihren mate-

[1]) Herzfeld a. a. O.

[2]) Synesius, Epist. Wien 1792, ep. IV. S. 9—26. Siehe unten S. 53 f.

[3]) Vgl. Vesseling a. a. O. S. 24

[4]) Bei Joseph. Antt. XIV, 7, 2.

[5]) Herzfeld, a. a. O.

riellen Erwerb zu führen hatten. Es war dies teils eine Folge der feindlichen Beziehungen, in welchen sie sowohl zu der heidnisch-griechischen Bevölkerung standen, deren Haß gegen die Juden nach dem verheerenden Aufstande unter Lucuas sicherlich an Schärfe zugenommen hatte, als auch zu den Christen, die den Juden von vorneherein feindlich gesinnt waren, teils aber auch eine Folge ihrer peinlichen Beobachtung der religiösen Satzungen, die ihnen in ihrem Erwerbsleben nicht selten hinderlich werden mußte. Dies ist aus dem Berichte des Synesius in der obenerwähnten Epistel[1]) klar ersichtlich. Synesius reiste von Posidion nach Cyrene auf einem Schiffe, dessen Eigentümer (ναύκληρος) ein Jude, namens Amarantes, war, dem er jedoch verächtlich den Namen Japetos beilegte. Dieser war verschuldet und gänzlich ruiniert, so daß ihm am Leben nichts mehr gelegen war, noch weniger aber, wie sich Synesius ausdrückt, am Leben seiner Passagiere, insbesondere wenn diese Griechen waren. Die Schiffsmannschaft bestand aus 12 Mann, von denen mehr als die Hälfte sowie auch der Steuermann Juden waren, »treulose Leute, die es gerne veranlaßt hätten, daß möglichst viele Griechen in das Jenseits befördert werden«[2]). Die Schiffe hatten gewöhnlich 3 Anker; Amarantes hatte bloß einen, da er den zweiten zu Geld gemacht, den dritten aber niemals besessen hatte. Auf dem Schiffe waren mehr als 50 Passagiere, von denen die Männer und die Frauen in besondere Räume untergebracht waren, jedoch so, daß sie bloß durch einen aus einem unbrauchbaren Segel gemachten Vorhang von einander getrennt waren. An einem Freitag überraschte

[1]) Vgl. oben S. 52.

[2]) Synes. l. c.: ὑπὲρ ἥμισυ μὲν καὶ ὁ κυβερνήτης ἦσαν Ἰουδαῖοι, γένος ἔκσπονδον (erklärende Randbemerkung: κριλον) καὶ εὐσεβεῖν ἀναπεπεισμένον ἢν ὅτι πλείστους ἄνδρας Ἕλληνας ἀποθανεῖν αἴτιοι γένονται.

sie ein Sturm, das Schiff wurde von den Wogen hin und her geschleudert und die Reisenden schwebten in Gefahr. In dieser kritischen Lage legte der Steuermann, als die Zeit des Sonnenunterganges und somit auch der Beginn des Sabbats herankam, das Steuerruder nieder und setzte sich zur Ruhe [1]). Alles Bitten der geängstigten Passagiere, daß er das Steuerruder wieder ergreife, waren vergeblich; er las die Bibel seinen Leuten vor (τὸ βιβλίον ὑπανεγίνωσκε) und blieb selbst allen Drohungen gegenüber »wie ein echter Makkabäer und standhafter Beobachter des Gesetzes« [2]) unerschütterlich. Erst gegen Mitternacht, als die Gefahr am größten war und die Passagiere bereits den Tod vor Augen hatten, kehrte er freiwillig auf seinen Posten zurück. Jetzt, sprach er, erlaubt es das Gesetz, da wir offenbar in Todesgefahr schweben [3]).

Der beißende Spott, mit welchem der gebildete Heide[4]) aus Cyrene von dem jüdischen Schiffspatron, den jüdischen Seeleuten und dem gesetzesgelehrten Steuermann[5]) spricht, sowie auch der Verdacht, daß die jüdischen Seeleute den

---

[1]) Synes. a. a. O. S. 16: ἡμέρα μὲν οὖν ἦν, ἥντινα ἄγουσιν οἱ Ἰουδαῖοι παρασκευήν, τὴν δὲ νύκτα τῇ μετ' αὐτὴν ἡμέρᾳ λογίζονται καθ' ἣν οὐδενὶ θέμις ἐστὶν ἐνεργὸν ἔχειν τὴν χεῖρα, ἀλλὰ τιμῶντες διαφερόντως αὐτὴν, ἄγουσιν ἀπραξίαν. Μεθῆκεν οὖν ἐκ τῶν χειρῶν ὁ κυβερνήτης τὸ πηδάλιον, ἐπειδὴ τὸν ἥλιον εἴκαεν ἀπολελοιπέναι τὴν γῆν, καὶ καταβαλὼν ἑαυτόν, πατεῖν παρεῖχε τῷ τέλοντι ναυτίλων.

[2]) . . . ὁ δὲ αὐτόχρημα Μακκαβαῖος, οἷος ἦν ἐγκαρτερῆσαι τῷ δόγματι . . . Das. Die Frömmigkeit der jüdischen Schiffsleute wird in der Tosefta (bei Büchler in Monatschr. f. Gesch. und Wiss. d. Judent. XXXXVIII, p. 199) hervorgehoben: החמרים רובם רשעים והגמלים רובן כשרים הספנין רובן חסידים.

[3]) Synes. l. c.: νῦν γὲ φησὶν ὁ νόμος ἐρίηται ἐπειδὴ νῦν σαφῶς τὸν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς θεῶμεν. Vgl. Joma 85 b: פקוח נפש דוחה את השבת.

[4]) Synesius, geboren um 370 in Cyrene, hat im Jahre 407 das Christentum angenommen und wurde später zum Bischof ernannt. Diese Epistel schrieb er noch als Heide im Jahre 400.

[5]) Er nennt ihn ironisch einen νομοδιδάσκαλος. Das. S 17.

Tod der Griechen gerne veranlassen würden, zeigen deutlich genug, wie groß die Abneigung der heidnisch-griechischen Bevölkerung Nordafrikas gegen die Juden gewesen, und mit welchem Haß und Mißtrauen Jude und Grieche einander begegnet haben müssen. Aus der Epistel ersehen wir aber auch, mit welcher Genauigkeit die Juden selbst unter den schwierigsten Verhältnissen die religiösen Satzungen beobachteten und wie sehr ihnen dies zuweilen in ihrem Erwerbsleben hinderlich wurde. Beides konnte freilich weder der jüdischen Schiffahrt noch auch dem jüdischen Handel förderlich sein, und es ist leicht erklärlich, daß der jüdische Schiffspatron verschuldet und ruiniert wurde, weil ihm eben sein Gewerbe unter den obwaltenden Umständen keinen Nutzen bringen konnte.

Aber trotz der Abneigung und Feindschaft, welche insbesondere die heidnischen Griechen Afrikas den Juden entgegenbrachten, scheinen die Juden auch hier nicht ohne Erfolg Propaganda für das Judentum getrieben zu haben. Denn wenn uns auch direkt keine Proselyten namhaft gemacht werden, so erfahren wir doch, daß jüdische Zeremonialgebräuche unter den Heiden Eingang gefunden, so daß viele den Sabbat, die jüdischen Fast- und Festtage, die Speisegesetze und das Lichteranzünden (am Sabbateingang und am Tempelweihefest) beobachteten und am jüdischen Gottesdienste theilnahmen.[1]) Diesen Heiden fehlte also nur noch die Vornahme der Beschneidung und die Aufgabe der von ihnen nur noch lässig betriebenen heidnischen Götterverehrung, um als vollgültige Juden betrachtet zu werden. Auch die Anwendung einer jüdischen Beschwörungsformel von einem heidnischen Weibe[2]) zeugt davon, wie sehr jüdische Sitten und Bräuche in das Familienleben der Heiden eingedrungen

[1]) Tertullian, Ad Nationes I, 3. Vgl. oben S. 39, Anm. 1.
[2]) Siehe oben S. 52 f.

waren.[1]) Allerdings konnte diese Missionstätigkeit der Juden mehr der Ausbreitung des Christentums zugute kommen. Wie anderwärts so haben die Juden auch hier den Boden bearbeitet, auf dem das den Heiden leichter zugängliche Christentum Wurzel faßte. Von günstigerem Erfolge war die jüdische Mission unter den einheimischen Berbern begleitet, von denen, wie wir sehen werden, ganze Stämme zum Judentume bekehrt wurden.

---

1) Über den Erfolg jüdischer Missionsbestrebungen unter den Heiden, vgl. Schürer III, 111 ff.

# Eine sprachvergleichende Studie.

Von **A. Schmiedl.**

## I.

Ein hebräisches ה intensivum (ה' החזוק).

Wenn im Arabischen zu einem männlichen Adjektiv ein ה suff. hinzutritt, so wird dadurch das masc. nicht immer in ein fem. umwandelt, da dieses ה zuweilen nur zur Intension, das ist zur Verstärkung des in diesem Adjektiv liegenden Begriffes dient. Ein solches Adj. wird von den Grammatikern אסם אלמבאלגה (Nomen der Intension) genannt. So wenn zu dem Adj. עלּאם (gelehrt, ein Gelehrter) ein ה hinzutritt: עלּאמה, so bedeutet es höchst gelehrt. Solche Adjektive mit dem ה suff., die eine männliche Eigenschaft oder Würde bezeichnen, zählen im Arab. nicht zu den Seltenheiten. So wie der souveräne Herrscher den Titel כליפה erhält, so nennt man einen geistig Hochbegabten דאהיה. Wer viele Traditionen und Lehren mitzuteilen wußte, wurde mit dem Titel ראויה, bezeichnet und dem bei uns üblichen Ehrenprädikat: יחיד בדורו, entspricht das arabische נאדרה אלזמאן (Sui temporis unicus vir).

Doch diese arabische Spracheigentümlichkeit konnte an gründlichen Kennern ihrer arabischen Muttersprache schwerlich vorübergehen, ohne die Anregung, auch in ihrer zweiten von ihnen eifrigst gepflegten Muttersprache, der hebräischen, die ganz gleiche sprachliche Erscheinung aufzusuchen. Und derart kam wahrscheinlich Ibn Djanach auf die frappante Idee, das Prädikat הנביאה (Neh. 6, 14), trotz des auslautenden ה für ein masc. zu erklären. Er stellt die Behauptung auf: הה"א היא להפלגה ולחזק בלבד לא לנקבה (s. הרקבה, S. 39). Jedoch in den zwei weiteren Belegen, die er für diese

Behauptung anführt, nämlich מְכַשֵּׁפָה (2. M. 22, 17) und נָכְרִיָּה (Spr. 20, 16), die er ebenfalls als masc. erklärt, ist ihm bereits ein Jahrhundert vorher der scharfsinnige Kenner der beiden Sprachen, Saadia, in seinen arabischen Versionen vorangeeilt, da er die beiden Ausdrücke als masc. wiedergiebt: מכשפה לא תחיה, übersetzt er: ואלסאחר פלא תסתבקה — und: ובער נכריה חבלהו, übersetzt er: ורהנה ען אלגריב.

Allein während im Arab. das ה intensivum nur bei Adjektiven vorkommt, findet es im Hebräischen auch bei Substantiven seine volle Anwendung, doch verwandelt es auch gleichzeitig das masc. in ein fem. um. So wird aus צֶדֶק (Gerechtigkeit) der noch höhere Begriff צְדָקָה (die Tugend auf ihrer sittlichen Höhe)[1]). Ebenso wird aus חטא (Sünde), חטאה (die schwerste Sünde), vgl. חטאה גדולה (1. M. 20, 9 u. a. a. St.) — Daß חשך und אור durch ein ה suff. intensivere Bedeutung erlangen, zeigt uns (Ps. 139, 12) ganz deutlich. Nachdem zuerst gesagt wird: גם חשך לא יחשיך ממך, steigert sich der Gedanke zu dem Ausruf: כחשיכה כאורה. Die tiefste Finsternis ist vor Gott dem strahlendsten Lichte gleich! (Talm. Peß. 2, 2 wird auch schon zwischen אור und אורה unterschieden). Ebenso dürfte אורה (Esth. 9, 16), buchstäblich eine große, weithinstrahlende Beleuchtung bedeuten, — etwa eine festliche Illumination, die in dem von Jehudim bewohnten Stadtviertel Schuschans, veranstaltet worden war. Ebenso wurde aus אפל (Finsternis) אפלה (die undurchdringlichste Finsternis) כאשר ימשש העור באפלה Deut. 28, 29.

Und so erscheint uns auch in der Stelle (4. M. 11, 5) זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם, der Ausdruck הדנה (anstatt הַדָּג), von den Wüstenwanderern mit Absicht ge-

[1]) Gelegentlich sei hier bemerkt. In dem zweimal sich wiederholenden וצדקה תציל ממות (Spr. 10, 2. 11, 4) wird von Saadia צדקה jedesmal in anderem Sinne übersetzt. Das erstemal: נצפה (justitia), das zweitemal צדקה (eleemosyna). Nach dieser Methode verfährt er auch öfters: ופי רשעים יבסה חמס (Spr. 10, 6. 11) übersetzt er das erstemal: ווגוה אלטאלמין das zweitemal: וקול אלטאלמין.

wählt zu sein. Diese ewig Unzufriedenen suchen ihre vormalige so jammervolle Lage in ganz anderem und zwar so freundlichem Lichte darzustellen, daß sie ihrer nunmehrigen Lage gegenüber als glänzende Folie erscheinen müßte, und so rufen sie aus: Wir denken zurück an den großen Fisch, der uns dort zu unserer Nahrung umsonst überlassen wurde, und der noch überdies — so fügen sie hinzu — mit allerlei wohlschmeckenden Beigaben, zubereitet war. (Die Partikel את, in הקשאים את, ist hier nicht Zeichen des Accus., denn es müßte dann וְאֵת heißen, sondern Präposit. im Sinne von עִם, mit). Daß ferner דָּגָה identisch ist mit דג גדול, ist aus (Jona 2, 2) deutlich zu ersehen, wie dies auch schon der Amoräer רב פפא richtig erkannt hatte. (S. Talm. Nedar. 51 b).

---

Im Arabischen aber giebt es auch noch ein ה der Verstärkung ganz eigener Art, nämlich einer bloß phonetischen Verstärkung, die aber nur bei Imperativen vorkommt, und dies auch nur bei solchen, die von ihren drei Stammbuchstaben bloß einen einzigen zurückbehalten, z. B. רֵ (Imper. vom Stamme ראי) erhält zuweilen zum Ersatze der fehlenden Stammbuchstaben das verstärkende ה = ר״ה, ebenso: אֵהָ (v. St. ولى). Ein Analogon hiezu läßt sich auch im Hebräischen nachweisen. Wenn nämlich beim hebräischen Infinitiv eine Verkürzung der Stammbuchstaben eintritt, dann wird zum Ersatz am Ende ein aspiriertes ת hinzugefügt. לָלֶת (Stamm ילד) תֵּת (Stamm נתן), לגשת (Stamm נגש). Wäre dagegen, wie Ibn Djanach (a. a. O. S. 30) annimmt, das ל in: ולקחת גם את דודאי בני, vom Stamme (פא הפעל) dann stünde ja das aspirierte ת ganz überflüssig da.

Wir finden uns hier zu einer sprachlichen Richtigstellung angeregt. Salomon Munk, in der französischen Übersetzung des ursprünglich arabisch geschriebenen More,

fand es an Maimuni als sprachliche Inkorrektheit zu rügen, daß er den Imperativ vom arabischen Verb. ראי (anstatt ר oder רֹא) immer durch ארי (ارى) ausdrückt. Munk rügt dies wiederholentlich, in der Vorrede, S. VI, ferner S. 19, Note 3, wo er sich hierüber in folgender Weise ausspricht: La forme ארי au lieu de ר ou רֹא est incorrecte: cependant, comme l'auteur s'en sert très- souvent et qu'elle se trouve dans tous les manuscrits, que nous avons consultés, nous avons cru devoir la conserver. Auch S. 412, Note 2, kommt er abermals hierauf zurück. Indessen ist hier doch das Recht auf Seite Maimunis, denn die Hauptform dieses Imperativs ist tatsächlich nur ארי, wie sie eben von Maimuni immer angewendet wird, bloß in der gekürzten Rede gebraucht man den Imperativ ר oder רֹא. So schreibt hierüber der älteste arabische Lexicograph Djauhari: ר אדא اذا امرت به على الاصل قلت ارى وعلى الحذف אמרת כה עלי אלאצל קלת אלי ארי ועלי אלחדף ַר. Vgl. auch Freytag. arab. Lexicon, St. راى).

II.

Die hebräischen Nomina der Einheit.

Das überflüssig erscheinende ה in וְלַשֹּׂרֵקָה בני אתנו — da doch שֹׂרֵק (Jes. 5, 2, und ebenso Jer. 2, 21) ein masculinum ist — wurde von Ibn Djanach (a. a. O. S. 38) als ה locale erklärt, und לַשֹּׂרֵקָה mit dem analogen לִשְׁאוֹלָה (Ps. 9, 18) verglichen. Befremdend jedoch ist, daß Ibn Djanach nicht auch hier zu einer sprachvergleichenden Entdeckung die Anregung gefunden, daß nämlich auch im Hebräischen ein männliches Substantiv, wenn es eine ganze Gattung bezeichnet, durch Hinzutreten eines ה fem. in ein Nomen der Einheit (gleich dem arab. אסם אלוחדה) sich umwandelt. Denn derart ist unter ויטעהו שֹׂרֵק (Jes. l. c.) die Gattung dieser edlen Reben zu verstehen, während שֹׂרֵקָה nur ein einzelnes Exemplar derselben bezeichnet. Und

so wird auch tatsächlich die bezügliche Stelle (1. M. 49. 11) von Raschi gedeutet: איש יהודה יאסור לגפן עיר אחד וימעננו מגפן אחת ומשורק אחד בן אתון אחד (Vgl. Talm. Ketubb. 111 b).

Schon Gesenius erkannte als Beleg für das hebräische Nomen Unitatis den Doppelausdruck שִׁיר und שִׁירָה, da ersteres, kollektivisch Lied, Gesang bedeutet, dagegen letzteres ein einzelnes Lied bezeichnet, daher: השירה הזאת (2. M. 15, 1). Der Unterschied zwischen שֵׂעָר (als Kollektivum) und שְׂעָרָה (ein einzelnes Haar) wurde schon in talmudischer Zeit erkannt (vgl. Hartwig Wessely, hebr. Kommentar zu 3. M. 13, 3). Aber der von Prof. Kautzsch (Gesenius 29. Aufl. S. 298) erbrachte Beleg von צַיִד und צֵידָה (1. M. 27, 3), erscheint dafür nicht stichhaltig, denn diese Lesart צֵידָה wird nicht nur durch die Massora verworfen, sondern auch die dort (V. 7) folgende Parallelstelle הביאה לי צַיִד, zeugt direkt gegen die Lesart צֵידָה.

Wir gestatten uns dagegen hier einige neue Belege zu erbringen. So גְּמוּל, kollektive Bezeichnung aller Arten von Wohltaten, גְּמוּלָה, eine einzelne Wohltat. So 2. Sam. 19, 37: ולמה ינמלני המלך הגמולה הזאת. — Ebenso ist חֹק ein Kollektiv, dagegen חֻקָּה, ein einzelnes Gesetz, (החקה הזאת 2. M. 13, 10). Denselben Unterschied finden wir anch zwischen אֶרֶץ, der gesamte Landbesitz eines Volkes, und אַרְצָה, der Teilbesitz eines einzelnen Stammes im Volke. Daher: ארצה זבלון וארצה נפתלי (Jes. 8, 23). Ebenso Hiob 34, 13 wird der Gesamtschöpfung Gottes, die Erde, als einzelner Teil dieser Schöpfung, gegenübergestellt und vielleicht eben darum אַרְצָה genannt: מי פקד עליו ארצה ומי שם תבל כלה. Ebenso erscheint uns das nomen propr. צִפּוֹרָה als nomen unitatis aus dem Collectiv צִפּוֹר. Vielleicht ist auch קְבוּרָה nomen unitatis vom Colectiv קֶבֶר.

## III.

### Findet sich auch im Hebräischen eine Art Pluralis fractus?

Was schon Aristoteles von der Natur ausgesagt hatte, daß in ihr nichts überflüssiges, nichts zweckloses bestehe, ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (de Coelo I, 4) und was auch schon im Talmud zum Ausdruck gelangte: כל מה שברא הקב"ה בעולמו ל"ב דבר אחד לבטלה (Sabb. 71 a), dies dürfte füglich auch auf die menschliche Sprache, die doch ebenfalls ein wunderbares Stück aus der von Gott so zweckvoll erschaffenen Natur ist, anzuwenden sein, so daß es auch in dem Grundriß der menschlichen Sprache nichts zweckloses, überflüssiges geben dürfte. Jedoch fast wie ein Protest gegen diese Voraussetzung, könnte die in der Sprache der Araber bestehende doppelte Pluralform erscheinen. Ist es nicht zwecklos und rein überflüssig, daß dem einfachen Singular des Substantivs zwei, ganz verschiedene Plurale gegenüber stehen — ein äußerer und ein innerer Plural (pl. sanus und pl. fractus)? Allein ein einziges Beispiel, das wir hier anführen wollen, dürfte hinreichen, um den doppelten Plural in seiner logischen Notwendigkeit zu erweisen: עבר, der Diener; עבדון, die Diener; עביד, die gesamte Dienerschaft. Schon nach den ältesten Lehrbüchern der Logik umfaßt das — aus der ursprünglichen menschlichen Denktätigkeit stammende logische Urteil drei Sphären: Einheit, Vielheit, Allheit. Und daher ist der doppelte Plural der Araber, da der eine die Vielheit, der andere die Allheit bezeichnet, gewiß vollkommen berechtigt. (Vgl. auch Maimûni, Mill. higg. c. 3, über הקף חלקי und הקף כללי). Auch die deutsche Sprache, die man zuweilen als eine Denkersprache bezeichnet, hat bei mehreren Substantiven, neben dem Singular einen zweifachen Plural, so: der Berg, die Berge, das Gebirge — der Mensch, die Menschen, die Menschheit.

Nach diesen vorausgesandten Bemerkungen erheben

wir unsere bereits oben gestellte Frage: Besitzt das Hebräische, das doch sicherlich auch eine Denkersprache ist, nicht ebenfalls einen inneren Plural, zur Bezeichnung der Gesamtheit oder Allheit? Und wir beantworten diese Frage mit der Behauptung, daß sämtliche hebräische Substantive, die unter die Form פָּעוּל gehören, durch den Dehnbuchstaben ו, den innern Plural und somit den Plural der Allheit darstellen. Dabei erscheint es bemerkenswert, daß diese hebräische Pluralform פָּעוּל und die arabische Pluralform فُعُول sich vollkommen decken. An einer Reihe von Substantiven der Form פָּעוּל wird sich uns hier bestätigen, daß sie als innerer Plural tatsächlich die Allheit bezeichnen.

גְּבוּל — bedeutet das gesamte Gebiet eines Volkes: וישלשת את גבול ארצך, ויגח בכל גבול מצרים, und erst in entlehnter Bedeutung bezeichnet es die einzelne Grenze eines Landes, zum Beispiel נְגֶב גְּבוּל (4. M. 34, 3). In beiden Bedeutungen beisammen stehend: ולא באו בגבול מואב כי ארנון גבול מואב Jud. 11, 18. — Sollte man uns einwenden: Wäre das Substantiv גְּבוּל schon an und für sich ein innerer Plural, wie kommt es, das zuweilen überdies auch noch der äußere Plural, גְּבוּלוֹת, hinzutritt? Hierauf antworten wir: Ganz also ist es ja auch im Arabischen. So erhält zum Beispiel der pluralis fractus בִּיוּת zuweilen auch noch den pl. sanus בִּיוֹתאת, was die arabischen Grammatiker גמע אלגמע nennen.

גְּדוּד — (eine Kriegerschar, arab. גנוד, talmud. גונדא) ist ebenfalls innerer Plural. Und ebenso auch ist:

גְּמוּל pl. fractus, weil darunter alles zusammengefaßt ist, was wir als göttliche Vergeltung erkennen. In ähnlicher Weise erklärt auch R. David Kimchi den Ausdruck אַשְׁרֵי (Ps. 1, 1); הוא לשון רבים לפי שלא יאושר האדם במובה אחת ובהצלחה אחת אלא בטובות רבות שימצאו בו ויאמר עליו אשריו.

זָכוּר — Auch im Arabischen ist ذكور der pl. fractus vom

sing. זכר, im Hebr. dagegen hat der Sing. זָכָר (der Mann) die beiden Pluralformen: äußerer Pl. זְכָרִים (mehrere Männer), innerer Pl. זְכוּר (die Gesamtheit der Männer).

חֲבוּר — Auch hier finden wir neben dem Sing. חָבֵר (der Genosse) die doppelte Pluralform: חֲבֵרִים (Genossen) und חֲבוּר (die Genossenschaft).

יְבוּל — der gesamte Ertrag eines Landes.

כְּלוּא — Wir finden auch hier die doppelte Pluralform: כְּלָאִים (Jes. 42, 22) החכאו, ובכתי כלאים und den innern Plural: כְּלוּא (Jer. 37, 4) ולא נתנו אתו בית הכלוא.

כְּלוּב — ein aus einzelnen Bestandteilen zusammengefügtes Ganzes.

כְּרוּב — ein mehrere Gestalten umfassendes Gebilde.

לְבוּשׁ, Hier bezeichnet der innere Plural die sämtlichen Kleidungsstücke, die zur Würde einer amtlichen Stellung gehören (die Amtstracht). Vgl. ומרדכי יצא בלבוש מלכות (Esth. 8, 15), worauf daselbst die einzelnen Stücke genannt werden, die zu dieser königlichen Amtstracht zusammengehörten. Neben diesem innern Plural לְבוּשׁ haben wir hier auch den äußeren Plural מַלְבּוּשִׁים (einzelne Kleidungsstücke) (Jes. 63, 4, 2 Chr. 9, 4)[1]).

עָבוּר Der gesamte Bodenertrag eines Jahres.

רְכוּב Als innerer Plural bildet רְכוּב seiner Bedeutung nach den Unterschied vom Sing. רֶכֶב, da dieseß blos den Wagen bezeichnet, ohne die vorgespannten Rosse (vgl. אלה ברכב ואלה בסוסים); רְכוּב dagegen bedeutet das gesamte

[1]) Da der innere Plural, immer nur die Gesamtheit bezeichnend, im eigentlichen Sinne ein Sing. ist, so ist auch das ihm anhängende pron. possesivum ein Singular. Dagegen hat der äußere Plural dieses Pronomen nur im Plural bei sich. So lesen wir (Ps. 22, 19): יחלקו בְגָדַי להם ועל לְבוּשִׁי יפילו גורל.

Reisezeug (השם עבים רְכוּבוֹ, Ps. 104, 3). Und ebenso umfaßt.

רְכוּשׁ die Gesamtheit von Hab und Gut eines Besitzers.

Die hier angeführten Beispiele dürften wohl hinreichend konstatieren, daß tatsächlich פְּעוּל eine Form des innern Plurals ist. Fragt man jedoch, wie es kommt, daß im Hebräischen diese e i n e Form genügte, während das Arabische 28 verschiedene Formen des Pluralis fractus, und sogar teilweise noch darüber besitzt, so ist diese Frage nicht schwer zu beantworten. In der stets lebendig gebliebenen arabischen Volkssprache hatte im Laufe der Jahrhunderte der Pluralis fractus seine ursprüngliche Grundbedeutung, als Plural der Allheit, gänzlich verloren und den Pluralis sanus fast gänzlich aus dem Sprachgebrauch verdrängt. In der hebr. Schriftsprache dagegen blieb der innere Pluralis ausschließlich auf seine ursprüngliche Bedeutung, als Pluralis der Allheit, eingeengt und kam daher nur selten in Gebrauch.

Übrigens dürften auch im Hebräischen tatsächlich auch noch anderweitige Formen eines innern Plurals aufzufinden sein. So hat zum Beispiel R a s c h i mit feinem Sprachgefühl erkannt, daß zuweilen durch Hinzufügung eines D a g e s c h aus dem Singular ein innerer Plural wird. So bemerkt er zu עֲבֻדָּה רבה (1. M. 26, 14): עֲבוֹדָה משמע עבודה אחת, עֲבֻדָּה משמע פעולה רבה. Ebenso bemerkt er zu הַכְּבוּדָּה (Jud. 18, 21): משאות. Ich bemerke hierzu noch, daß auch im Arabischen zuweilen durch das T e s c h d i d aus dem Singularis ein Pluralis fractus wird, zum Beispiel حاكم, der Richter, pl. حكّم, ebenso نائم pl. fr. نُوّم.

---

# Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horowitz.

Wir wollen im Folgenden die Fragmente des Sifre sutta (= S. s.) nach dem Jalkut und anderen Quellen, nach der Literatur bei älteren Autoren und namentlich auch nach dem Midrasch ha-gadol (Berlin cod. hebr. 1207) zusammenstellen. Die Stellen, die nicht aus dem Jalkut stammen und die nur vermutungsweise dem S. s. angehören, werden durch ein besonderes Zeichen (o) kenntlich gemacht. Im Hinblick darauf, dass der Midrasch hagadol (= Mg.) noch nicht erschienen ist, halten wir es für angezeigt, auf solche Stellen, die nur möglicherweise aus S. s. stammen, mitunter auch solche, die mit grosser Wahrscheinlichkeit anderswoher entlehnt sind, anzuführen, damit der Leser einigermassen eine Kontrolle habe und selbst zu entscheiden in der Lage sei, und damit ferner daraus das Verfahren des Sammlers des Mg. erhelle, der oft mit grosser Freiheit verfährt. Natürlich mussten wir uns in dieser Beziehung eine Grenze setzen, weil sonst die Exzerpte zu umfangreich geworden wären. Zur Literatur verweisen wir auf Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge, 2. Auflage, S. 51 ff., Brüll, Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Graetz, S. 179, Hoffmann, Einleitung in die halachischen Midraschin, Berlin 1886, S. 59, Lewy, ein Wort zur Mechilta d. R. Simon, wo zuerst die M. d. R. S. im Mg. nachgewiesen und S. 2, A. 1 auch auf die Bedeutung von Mg. für S.s. hingewiesen wird. Epstein, מקדמוניות היהודים Wien, 1887, S. 71, Königsberger, Sifre suta,

Die Abkürzungen, die ich gebrauche sind SR. = זית רענן zu Jalkut RDL. = R. David Lurias Anm. zum Midrasch r., ed. Wilna; R. = במדבר רבה, RSŞ. = R. Samuel Straschun zu Midrasch r.

לפי שנאמר בכל קדש לא תגע (ויקרא י״ב ד׳) יכול אף במעשר ת״ל ואל המקדש לא תבא מה קדש שהוא במקדש אין באין אלא אחר ביאת שמש אף קדש שאינו במקדש אין באים לו אלא אחר ביאת שמש אף אני ארבה קדשי קדשים ת״ל בכל קדש לא תגע שאני אומר מה מקדש אין באין לו אלא לאחר ביאת השמש אף הקדש אין באין לו אלא לאחר ביאת השמש אי מה מקדש אין מחוסרי כפרה באין לו אף הקדש אין מחוסרי כפרה באין לו ואלו קדשי מקדש אף אני אביא קדשי הגבולין שאין באין אלא לאחר ביאת השמש ולמה מעטת המעשר מפני שהוא נאכל בטבול יום[1]).

אין במשמע בכל קדש לא תגע אלא היולדת[2]) אכל אומר אני מה

[1]) Der ganze Absatz nur im J. Nicht bloß der Schluß wie SR. meint, sondern das ganze bedarf der Emendation. Die von uns gesperrt gedruckten Worte sind zu vertauschen, der Rest lediglich dem Sinne nach herzustellen, so dass der Text etwa so lauten könnte: יכול אף במעשר ת״ל ואל המקדש לא תבוא מה מקדש אין באין לו אלא לאחר ביאת השמש אף הקדש אין באין לו אלא לאחר ביאת השמש אף אני ארבה קדשי המקדש וקדשי הגבולין שאין באין להם אלא לאחר ביאת השמש או מה מקדש אין מחוסרי כפרה באין לו אף הקדש אין מחוסרי כפרה באין לו ואלו קדשי המקדש ת״ל בכל קדש לא תגע שאני אומר מה קדש שהוא במקדש אין באין לו אלא לאחר ביאת השמש אף קדש שאינו במקדש אין באין לו אלא לאחר ביאת השמש אף אני אביא קדשי הגבולין שאין באין לו אלא לאחר ביאת השמש ולמה מעטתי המעשר מפני שהוא נאכל בטבול יום, d. h. erst wird קדש mit מקדש, dann, nachdem durch die Partikel בכל ein קדש eingeschlossen ist, das nicht in jeder Beziehung מקדש gleicht, wird קדש untereinander verglichen und gefolgert, dass קדשי הגבולין von בכל nur das einschließen will, was in einer Beziehung קדשי מקדש gleicht, nämlich תרומה, die ערב שמש erfordert. Das bedeuten die Worte. . . . מה קדש שהוא במקדש אף קדש שאינו במקדש. Da es auffällig ist, daß es nicht einfach heißt: קדשי מקדש und קדשי הגבולין, so kommt man auf den Gedanken, daß es vielleicht heißen muß: קדש שאינו כמקדש und קדש שהוא כמקדש, d. h. das in jeder Beziehung מקדש gleicht oder nicht gleicht; doch dies ist nebensächlich, der Sinn bleibt derselbe. Hauptsache ist, daß durch eine Umkehrung der Sätze der ursprüngliche Gedankengang hergestellt und קדש שהוא כמקדש nicht als קדושת מקדש aufgefaßt wird. Zur Sache vgl. Sifra z. St. Jer. Sabbat 15 d, wo die Worte היא תרומה היא מ״ש wie פ״ם bereits bemerkt, von 14 e dort hingeraten sind, Babli Schebuot 7, Makkot 14 b, Sebachim 33 b, Jebamot 73 b.

[2]) Mg. hier beginnend: וידבר צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה לפי שנ׳ בכל קדש לא תגע אין משמע אלא היולדת כשאמר וידבר ה׳ אל משה

ילדת שהיא מטמאה במגע ובמשא אף אני מרבה כל הטמאים[1]) במגע ובמשא כמוה ת"ל דבר אל בני ישר' לרבות הטמאין במגע ולא במשא[2]).
אין במשמע אלא במי שנטמא בחוץ אל יכנס לפנים אבל הנטמא בפנים אל יצא לחוץ אמרת[3]) ולא יטמאו את מחניהם.
[0]מן המחנה זה מחנה שכינה[4]).

ומנין[5]) אם יהיו שוגגין יהיו בהכאת חטאת אמרת או נפש אשר תגע בכל דבר טמא וגו' והביא את אשמו לה' על חטאתו וגו' (ויקרא ה' ו') יכול אף המטמאה טומאה קלה בתוך השוק יהא בהכאת חטאת וכי היכן היא עשה ולא תעשה של הבאת החטאת על מי שנטמא ונכנס למקדש שוגג[6]) ומנין אם היו מזידין בהכרת אמרת ואיש אשר יטבא וגו' (במדבר י"ט כ') אין במשמע אלא מי שלא הוזה כל עקר טמא לרבות שהוזה ולא שנה יהיה לרבות שהוזה ושנה ולא טבל עוד לרבות שהוזה ושנה וטבל ולא העריב שמשו טומאתו בו לרבות שהוזה ושנה והעריב שמשו ולא הביא כפרתו לכולם בעשה ולא

---

לאמר ריבה. Der Passus כשאמר, der im J. ausgefallen zu sein scheint, kann sich nur beziehen auf Lev. 12, 1, denn wenn an unserer Stelle 5, 1 gemeint wäre, könnte man nicht gut fortfahren: אבל אומר אני, da an unserer Stelle ausdrücklich טמא מת genannt ist, das nicht מטמא במשא.

[1]) Mg. המטמא.

[2]) Mg. כשאמר צו את בני ישראל לרבות את הטמאים במגע אבל לא במשא. Nach dem J. scheint Lev. 12, 2, nach Mg. unsere Stelle gemeint zu sein, vgl. Sifre hier. Ebenso erschließt Sifre Num. 125 alle Arten von Unreinheit durch eine besondere Deduktion in Bezug auf כרת und Sifra Choba Per. 3, 3 in Bezug auf חטאת, wo jedoch der Text korrumpiert zu sein scheint und vielleicht folgendermaßen zu lesen ist: ואת טה אני מרבה את רוב מי חטאת והמרכב שחלק מגען ממשאן ומשאן אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים והמשכב ששוה מגעו למשאו (d. h. das sich durch ק"ו ergibt) כשהוא אומר בנבלת שרץ טמא לרבות מעוט מי חטאת כשהוא אומר בכל טמא וכו'.

[3]) Mg. ad. צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה וישלחו הרי בעשה. ולשון מכילתא: ומנין בלא תעשה אמ' צו את בני יש' וישלחו מן המחנה בעשה מנין בל"ת ת"ל ולא יטמאו את מחניהם wiederholt Verb. 77, ebenso Chinnuch Nr. 363 ואמרו במכילתא נ"כ צו וכו'.

[4]) Vgl. Sifre und R.

[5]) Der folgende Absatz bis ובהכאת חטאת ובהכרת fehlt im Mg. hier; der Schluß findet sich zu אין במשמע אלא מי שלא הוזה וכו' חקת.

[6]) Der Wortlaut scheint zweifelhaft, man erwartet vielmehr וכי היכן היא עשה ולא תעשה על מי שנטמא ונכנס למקדש אף הבאת חטאת על וכו', vgl. Sifra Choba Per. 12, 10, Schebuot j. 32 d, b. 6 b ff.

תעשה בהבאת מטאת ובהכרת[1]) וישלחו טמא ישתלח טמא מת ממקום טבול יום[2]) וישלחו צרוע ישתלח מצורע ממקום הזב יכול כולם ישתלחו חוץ למחנה אחת אמרת[3]) וישלחו מן המחנה ריבה כאן מחנה אחת אל מחוץ למחנה תשלחום ריבה כאן שתי מחנות ולא יטמאו את מחניהם ריבה כאן שלש מחנות יכול כולן ישתלחו חוץ לשלש מחנות אפשר שהן נחלקין זה למקום זה וזה למקום זה[4]) הא מה הדבר החמור שבכולן חוץ לג' מחנות זה מצורע[5]) מבאן נתנו חכמים מחיצות ואמרו עשר קדושות הן ארץ ישראל קדושה מכל הארצות ומה קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם[6]) מה שאין כן מכל הארצות ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן שארץ כנען כשרה לבית השכינה ואין עבר הירדן כשרה לבית השכינה[7]) ערי חומה מקודשות מן הארץ שמצורעין הולכין בכל הארץ ואינם הולכין בערי חומה ירושלים מקודש מערי חומה שקדשים קלים ומעשר שני נאכלין בירושלים ואין נאכלין מערי חומה הר הבית מקודש מירושלים שזבים וזבות[8]) נכנסים בירושלים[9]) ואין נכנסים בהר הבית[10]) החיל מקודש מהר הבית שנכרים[11]) וטמאי מת[12]) נכנסין בהר הבית ואין נכנסין לחיל[13]) עזרת ישראל מקודשת מעזרת הנשים שמחוסרי כפורים נכנסין לעזרת הנשים ואין נכנסין

---

[1]) Vgl. Sifre Num. 125, Makkot 8 b, Nasir 45 d, Jer. Nasir 56 d, Maimuni ביאת המקדש 3, 9. Hoffm. Einleitung in die hal. Midr. S. 56.

[2]) Mg. ad. ומקום מחוסרי כפרה, steht אנב גרסה, wenn man nicht lesen will וטבול יום ממקום מח"כ.

[3]) Mg. ad. צו את בני ישראל.

[4]) Mg. ad. וזה למקום זה.

[5]) Mg. ad. והוב חוץ לשתי מחנות ושמא מת חוץ למחנה אחת אפילו המת עצמו מותר להכנס להר הבית שנ' ויקח משה את עצמות יוסף עמו במחנה לויה הא למדת שכל שטומאתו חמורה חמור שלוחו משילוח חבירו, vgl. Tosifta Kelim 1, 8, Sifre Nr. 1, Maimuni ביאת המקדש 3, 4.

[6]) Mg. ad. והבכורים.

[7]) Diese מעלה wird Kelim I, 6 nicht erwähnt.

[8]) Mg, ad. ונדות ויולדות wie die Mischna.

[9]) Mg. לירושלים.

[10]) Mg. להר הבית.

[11]) Mg. שארמים, an der Seite: נ"א שנוים.

[12]) Mg. ad. ובועל נדה wie Maimuni Bet ha-Bechira 7, 16 nach Pesach 68 a.

[13]) Mg. ad. ע"נ מקודשת מן החיל שט"י נכנס לחיל ואינו נכנס לע"נ, ebenso R. ע"נ מרודשת הימנו שאין ט"י נכנס לשם ואין חייבים עליו חטאת.

לעזרת ישראל[1]) ישראל[2]) מעורבי שמש נכנסים לעזרת הכהנים על רוחב אחת עשרה[3]) ועל[4]) אורך מאה ושלשים וחמש אבל לא היו עומדים על הדוכן והלוים היו עומדים על הדוכן אבל לא היו נכנסים לפנים מכאן[5]) ובעלי מומין כהנים פרועי ראש ושתויי יין היו נכנסים לפנים מכאן אבל לא היו נכנסים לא לאולם[6]) ולא להיכל ולא לסביבות המזבח ארבע אמות ושאר הכהנים נכנסו לאולם ולהיכל ולסביבות המזבח ארבע אמות אבל לא היו נכנסין לבית קדש הקדשים וכהן גדול היה נכנס לבית קדש הקדשים ארבעה פעמים ביום הכפורים אמר ר' יוסי בחמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל[7]). כדרך שהן פורשין מן ההיכל בשעת הקטרה כך היו פורשין מבין האולם ולמזבח[8]) בשעת הקטרה[9]) אבא שאול אומר עליה היתה

---

[1]) Für den folgenden Absatz bis zum Ausspruche R. Joses hat Mg. folgenden Text: ע"כ מקודשת מע"י שישראל מעורבי שמש נכנסין לע"י אלא בשעת צרכיהן לסמיכה לשחיטה ולתנופה בלבד בין האולם ולמזבח מקודש מע"כ שבעלי מומין ופרועי ראש וקרועי בגדים ושתויי יין נכנסין לע"כ ואין נכנסין מבין האולם ולמזבח ההיכל מקודש מבין האולם ולמזבח ששלא רחוץ ידים ורגלים נכנס מבין האולם ולמזבח ואין נכנס להיכל בית קדש הקדשים מקודש מן ההיכל שכ"נ נכנס להיכל בכל עת שירצה ואין נכנס לקדש הקדשים אלא ביום הכפורים בלבד ארבעה פעמים ביום. קרועי בגדים ושתויי — בעלי מומין ופרועי ראש Mg. fügt nach M. a. a. O. zu יין hinzu, wovon das letztere bei Maimuni ausgefallen zu sein scheint, da er es ביאת המקדש 1, 1 ausdrücklich nennt. Vgl. R. S. Kelim zu St.

[2]) R. ישראלים.

[3]) R. ad. אמה.

[4]) R. על.

[5]) Die Mischna lässt merkwürdigerweise die Bestimmung über den Raum zwischen ע"כ und בין האולם ולמזבח gänzlich weg. Nach dem S. s. ergibt sich eine neue Stufe, insofern der Raum zwischen ע"כ und בין האולם ולמזבח mit Ausnahme von סביבות המזבח ד' אמות für ישׂ"ר verboten, für כהנים ב"מ aber gestattet ist, hingegen סביבות המזבח und בין האולם ולמזבח verboten, vgl. Maimuni Buch d. Ges. Verb. 69, und Nachm. das., ferner ביאת המקדש 1, 1 u. 16; 6, 1, wo M. überall den Ausdruck מן המזבח ולפנים gebraucht.

[6]) R. בין האולם ולמזבח ולא לאולם.

[7]) R. ad. שאין פרועי ראש ושתויי יין ושלא רחוץ ידים נכנסין לשם וכדרך וכו'.

[8]) R. d.

[9]) R. ad. הוי מה מעלה בין האולם ולמזבח ולהיכל אלא שבין האולם ולמזבח נכנסין לעבודה ושלא לעבודה ולהיכל אין נכנסין אלא לעבודה בלבד, was allem Anscheine nach der Tosifta Kelim 1, 6 entlehnt ist, vgl.

מקודשת מכולם שלא היו עולים לשם אלא א"כ היה להם צורך[1]) ר' יהודה אומר גג היה מקודש מן העליה שלא היו עולים לשם אלא אחת[2]) לשלש שנים לתקן[3]).

זב זה זב נמור כל זב זה שראה ראייה אחת צרוע זה מוסגר כל צרוע זה מוהלט[4]) כל צרוע וכל זב וכל טמא יכול שאין להיות

Joma 44 a, wo es mit stark verändertem Text heißt אלא שבהיכל פורשין בין בשעת הקטרה ובין שלא בשעת הקטרה ומבין האולם ולמזבח אין פורשין אלא בשעת הקטרה. Die Deutung, welche diesen Worten gegeben wird, läßt sich dem Wortlaute der Tosifta nicht unterlegen. Was die Zahl zehn betrifft, so stimmt sie nach der Aufzählung im Einzelnen weder für die Mischna noch für S. s. Vgl. in bezug auf die Mischna R. S. Die Antwort, daß die Mischna im Sinne R. J.'s sei befriedigt nicht, da selbst nach R. J., wie wir soeben gesehen, ein Unterschied zwischen היכל und בין האולם ולמזבח sich ergibt, und der Unterschied, den R. S. macht, an sich gezwungen erscheint, und wenn man sich an den Wortlaut der Tosifta hält, überhaupt nicht zutrifft. Für S. s. meint Brüll (Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Prof. Graetz S. 185), daß der Passus ארץ כנען מקודשת . . . erst später hinzugekommen und daß nach Abzug dieses Passus nach der Zählung des S. s. sich bloß zehn Stufen ergeben.

[1]) Mg. פעם אחת בשבוע לידע מה היא צורכה, Tosifta Kelim I, 7 אלא לשנים לידע מה היא צורכה. Die Lt. von Mg. verträgt sich nicht mit dem Folgenden.

[2]) Mg. פעם אחת,

[3]) Mg. ad. כלה עורב. R. hat den Absatz von R. J. und A. S. nicht, sondern entlehnt offenbar aus Tosifta Kelim 1, 12 וכשם שהיו במדבר נ' מחנות וכו' והן הן קלעים שבמדבר ובשעת מסעות אין בהן משום קדושה, womit die Parallelstellen Tosifta Sebachim 13, 3, Babli Sebachim 60 b, Jer. Joma 42 a ר' יעקב בר אחא ר' אמי בשם ר"א השוחט (wofür vielleicht השוחט zu lesen ist, so daß die darauf folgende Ansicht R. Jochanans mit seiner Ansicht Sebachim 59 a in bezug auf מזבח שנפנם zu vergleichen und in der darauffolgenden Beweisführung ר' אלעזר מסייעא לריב"ל zu lesen wäre) קדשים בחוץ בשעת מסעות לוקה א' ר' יוחנן קדשים וכו' zu vergleichen ist. Sowohl an der letzgenannten Stelle wie auch Tosifta Seb. ist gemeint, daß die Unreinen an ihren früheren Aufenthalt zurückkehren dürfen ; man sieht aber leicht, wie der Ausdruck פורשים למחיצתו zweideutig ist und wie namentlich der Ausdruck משתלחים חוץ למחיצתו im Babli die entgegengesetzte Bedeutung nahegelegt, weßhalb auch Raschi z. St. danach erklärt.

[4]) R. צרוע זה מוסגר כל צרוע זה מוחלט זב זה זב נמור וכו', richtig

משתלח[1]) אלא אדם שהוא יכול להשתלח ת"ל טמא[2]) לרבות כלים הנוגעים במת[3]) וכל טמא לרבות שאר כל המטמאין שיראו קודם לרגל[4]).
[0]לנפש אין חייב כרת על ביאת המקדש אלא מי שנטמא בטמאות שהן עצמו שלמת והן טמאות שהנזיר מגלח עליהן[5]).

---

צרוע זה מוחלט כל צרוע זה מסגר זב זה זב נמור כל זב לרבות זב שראה .Mg שתי ראיות וכל זב לרבות זב שראה ראיה אחת. Vgl. in bezug auf מצורע בעל קרי — כל זב Megilla 8 a und in bezug auf זב Pesachim 67 b, wo aus gefolgert wird, wozu zu bemerken ist, daß ב"ק ohnedies gegeben ist, in Deut. 23, 11, 12.

[1]) Mg. וכל טמא לנפש יכול שאין לי שהוא משתלח.

[2]) Mg. כשאמר טמא לנפש (Die Punkte besagen, daß das Wort zu streichen ist).

[3]) Mg. ad. כל טמא לרבות כלים הנוגעים בשרץ.

[4]) R. führt die Ansicht des Sifre an als וי"א mit Weglassung der letzten Deutung: וי"א טמא לנפש זה אדם וכלים הנוגעים כל טמא לרבות הנוגעים בשרץ. Was die Worte שיראו קודם לרגל, die nur J. hat, bedeuten, ist mir nicht klar. Daß man speziell vor den Festen jede Art von Unreinheit zu beseitigen bedacht sein mußte, liegt nahe schon im Hinblick auf die Pflicht des Erscheinens im Tempel, und darauf ist vielleicht Rücksicht genommen, aber was der Ausdruck שיראו besagt, ist nicht verständlich. Vielleicht ist bei שאר כל המטמאין speziell an בית המנוגע und בגד המנוגע zu denken, so daß der Ausdruck auf ראיית הנגע zu deuten wäre, welche am Feste nicht stattfinden sollte, aber in den Worten selbst liegt kein Anhaltspunkt für diese Vermutung. Im Übrigen vgl. in bezug auf כלים ט' im Allgemeinen Sifre hier Nr. 1 und Sifre Achare Per. 12, 13 und in bezug auf בגד מנוגע Sifra Tasria Per. 12, 14 wo R. Jose ha-Gelili שלוח בגדים חוץ לג' מחנות auf Grund von סמוכין ableitet, einer Deutungsregel, die gerade ihm eigen gewesen zu sein scheint, vgl. Sebachim 83 b, Sifre Deut. Nr. 190, Mechilta Bo Abschn. 16 ; Mischp. 17, Beth Talmud V. S. 142, wo die von uns zuerst genannten zwei Stellen hinzuzufügen sind.

[5]) Zweifelhaft, besonders der Zuzatz: והן טומאות שהנזיר מגלח עליהן sieht aus wie eine Bemerkung des Verfassers, wenn auch die Sache selbst richtig sein mag, vgl. Nasir b. 56 b, jer. das. 56 d. Tosifta das. 5, 1 und Oholot 4, 14. Ich will hier eine Bemerkung erwähnen, die ich von Herrn Seminarrabbiner Prof. Dr. Lewy in Breslau gehört habe. Der vielerörterte Ausspruch des Jose ben Joeser in Edujot 8, 4 ודיקרב במיתא מסתאב will nicht anderes besagen, als das על ביאת מקדש nur derjenige straffällig ist, der selbst einen Toten berührt hat, nicht aber בכלים ואדם הנוגעים במת. Und diese Ansicht ist auch gemeint, die

דבר אל בני ישראל לרבות ערי חומה[1]) וכצד השני וישלחו זה[2]) שבשעה שהן עושין הפסח בטומאה זבין וזבות יולדות לא היו אוכלין ממנו ואם אכלו הרי אלו פטורין[3]) מזכר זה טבול יום עד נקבה לרבות מחוסרי כפרה[4]) מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום חוץ לשלש מחנות[5]).

רבי אלעזר בן שמוע[6]) אומר אין במשמע אלא המשלחים לא

---

im Namen der וקנים הראשונים im Sifra Choba Per. 12, 1 mitgeteilt wird. הזקנים הראשונים היו אומרים יכול אפילו אם נגע אדם במגע טמאות יהא חייב ת״ל בנבלת חיה בנבלת בהמה בנבלת שרץ מה אלו מיוחדין שהן אבות הטומאה, wo unter אב הטומאה der Ursprung der Unreinheit gemeint ist im engeren Sinne, nicht in dem weiteren Sinne, in dem es den Grad der Unreinheit bezeichnet.

[1]) Vielleicht weil ערי חומה — מחנה ישראל gleichgesetzt wird, findet der Midrasch einen Hinweis auf dieselben in den Worten בני יש׳.

[2]) Scheint etwas ausgefallen, vielleicht בא ללמדנו oder etwas ähnliches.

[3]) Mg. ד״א כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בזמן שטמא מתחייב מצורע וזב חייבין אין טמא מת חייב אין מצורע וזב חייבין מכאן אמרו בשעה שהן עושין את הפסח בטומאה זבין וזבות נדות ויולדות לא היו אוכלין ממנו ואם אכלו הרי אלו פטורין. darauf folgt der Wortlaut Maimunis ביאת המקדש 4, 13 und die Entscheidung nach der vorhergehenden Halacha זבים וזבות וכיוצא בהם אם נכנסו לעזרה חייבין, vgl. Pesachim 95 b, jer. das 36 d, Tosifta das. 8, 9 Sifra Zaw Per. 14, 2. Dem Anscheine nach ist der Midrasch im Sinne der Mischna und nicht des R. Elieser, da bloß von אכילה die Rede ist; aber man sieht nicht ein, wie aus unserer Stelle, die von כניסה handelt, eine Entscheidung für אכילה folgen soll. Man gewinnt daher fast den Eindruck, als ob die Ansicht R. Eliesers stillschweigend vorausgesetzt wird und lediglich die weitere Folgerung noch ausdrücklich hervorgehoben wird, daß auch die Strafe für אכילה aufgehoben ist, vielleicht auf Grund der Annahme, daß אכילת קדש und ביאת המקדש von der Schrift auf eine Linie gestellt werden. vgl. Jer. a. a. O.

[4]) Ebenso Mg. und R.

[5]) Mg. אל מחוץ למחנה תשלחום זה הוא שאמרנו ריבה כאן שלש מחנות מחנה שכינה ומחנה לויה ומחנה יש׳ מחנה שכינה מע״י ולפנים מחנה לוייה מפתח הר הבית ולפנים מחנה יש׳ מפתח ירושלם ולפנים.

[6]) Mg. ר״א בר שמעון ebenso R. ר״א בר״ שמעון.

הצריכו ומניין אף המשתלח[1]) לא הצריכו ת"ל[2]) ויעשו כן בני יש' *כן עשו מעצמן עשו[3]) לא הצריכו שיעשום[4]) משה ואהרן.

לפ'[5]) שנאמר והתודה אשר חטא (ויקרא ה' ה') יתודה על חטא[6]) אשר חטא עליה על החטאת כשהיא קיימת לא משנישחטה[7]) אין במשמע שיתודה היחיד אלא על ביאת המקדש[8]) ומנין[9]) אף מיתות וכריתות אמרת חטאת חטאתם כל חטאתם[10]) לרבות מצות לאׂ תעשה[11]) כי יעשו לרבות מצות עשה אין במשמע ודוי אלא ליחיד מניין אף לצבור אמרת[12]) והתודו[13]) אין[14]) במשמע ודוי אלא בארץ מנין אף בגלות אמרת

---

1) Mg. u. R. המשתלחים.

2) R. ad. כאשר דבר ה' אל משה.

3) R. מעצמן עשו Mg. הן מעצמן עשו.

4) Mg. שיעשיאום R. שיעשיאון, vgl. Sifra Schemini Par. 1, 43.

5) Mg. לפה so auch sonst häufig. Der folgende Absatz wird von Maimuni Buch d. Ges. Gebot 73, Chinnuch. 364, citirt, vgl. Migdal os zu הלכות תשובה Anfang.

6) Mg. d.

7) Sifra Choba Per. 10,1 in anderer Weise gefolgert.

8) Gemeint ist wohl dies und was noch dort genannt wird: שמיעת קול ובטוי שפתים.

9) Mg. ad. ומניין את מרבה שאר כל המצוות אמ' דבר והתודו ומניין קרבן על שאר כל המצוות d. h. Ebenso schieben Maimuni und Chin. diesen Passus an.

10) Mg. חטאת. Chinnuch ומניין שיש במשמע הזה אף מיתות וכריתות שנאמר נבי ודוי אהרן באחרי מות לכל חטאתם. Es ist aber nur an unsere Stelle zu denken.

11) Mg. מצוה בלא תעשה.

12) Mg. ad. דבר.

13) Mg. ad. יכול בזמן שהן מביאין מתודין ומניין אף בזמן שאינן מביאין אמ' בני יש' והתודו ומניין אף מיתות וכריתות אמ' חטאת חטאתם כל חטאת לרבות מצוה בלא תעשה כי יעשו לרבות מצות עשה. Es ist demnach anzunehmen, daß ein Passus lautend: יכול בזמן שהן מביאין וכו' oben in Bezug auf יחיד ausgefallen ist. Die Pflicht von ודוי לצבור wird hier wohl zunächst für solche Fälle gefolgert, wo dies nicht ausdrücklich angegeben ist. Es kommt demnach in erster Reihe סר הבא על כל המצוות in Betracht, wo den Ältesten, welche die Hand auflegen, auch die Pflicht des Bekenntnisses obliegen dürfte. Dasselbe gilt für שעירי ע"ז nach der Ansicht R. Simeons, vgl. Menachot 92 a Sifra Choba Per. 6, 3 und Achare Par. 4, 5. Der offenbare Widerspruch, der zwischen beiden Baraitot herrscht und der im Babli a. a. O. besprochen wird, ist

והתודו את עונם ואת עון אבותם (ויקרא כ"ו מ') וכן דניאל אומר לך ה' הצדקה וגו' (כט' ז') מפני מה כי חטאנו לך.

דבר אל בני יש' יש'[1]) מתודים ואין מתודים לא ע"י נכרים ולא ע"י תושבים או בני יש' פרט לגרים אמרת איש או אשה כי יעשו שחשבו[2]) לעשות ולא עשו מכל חטאת האדם ממה שבינו לבין חברו על הגניבות ועל הגזלות ועל לשון הרע למעול מעל[3]) על אשמות מתודים יכול בזמן שהן מביאין מנין בזמן שאין מביאין ת"ל למעול[4]) מעל לרבות הנשבע בשם לשקר והמקלל[5]) ואשם ואשמה לרבות כל חייבי מיתות שיתודו[6]) יכול אף הנהרגין ע"פ זוממין[7]) לא אמרתי אלא ואשמה הנפש ההיא.

והשיב את אשמו בראשו כשהוא בראשו מביא[8]) עליו חומש ואשם ואין[9]) מביאין על תשלומי ד' וה' חומש ואשם ממעט אני בגנב שאינו משלם לאחר שבועה ולא אמעט בגזלן[10]) שמשלם אחר שבועה ת"ל והשיב את

---

vielleicht so auszugleichen, daß es an erster Stelle in den Worten R. S.'s heissen muß: ואין שעיר המשתלח טעון סמיכה בזקנים. An zweiter Stelle, ist vielleicht פר הבא על כל המצוות ausgefallen, aber zur Aufhebung des Widerspruches nicht durchaus erforderlich. — Mit בזמן שאין מביאין ist, wie es scheint, ein Fall gemeint, wo die Darbringung eines Opfers nicht erforderlich ist z. B. הורו לעקור כל הנוף.

[14]) Das Folgende auch in R.

[1]) Mg. u. R. ע"י יש'.

[2]) Mg. לא שחשבו.

[3]) Mg. ad. אף.

[4]) Mg. ad. יכול אשם שהודע שלו טעון חטאת ומניין אף אשם שאין יכול אשם שאין הודע. הודע שלו טעון חטאת ת"ל למעול Lies umgekehrt: אשם שלו טעון חטאת ומניין אף אשם שהודע שלו טעון חטאת וכו', da doch נזלות zu der ersten Gattung gehört. Der Irrtum ist durch eine Stelle weiter unten entstanden, vgl. Jalkut Nr. 755.

[5]) R. hat bloß diesen Passus למעול מעל בד' לרבות הנשבע בשם לשקר והמקלל. Es ist demnach zu vermuten, daß die beiden vorangegangenen Deutungen auf למעול מעל beruhen, während die letzte Deutung auf בד' beruht. Eine besondere Deduktion für נשבע und מקלל ist vielleicht dadurch erforderlich, weil hierbei eine Tat nicht stattfindet.

[6]) Oben ist unter מיתות וכריתות vielleicht מיתה בידי שמים zu verstehen.

[7]) SR. עדי שקר.

[9]) Mg. מביאין.

[9]) Mg. אין.

[10]) SR. emendiert בשועז טענת גנב, welcher das Doppelte nur bezahlt, wenn er seine Behauptung beschworen hat. Diese Emenda-

אשמו בראשו כשהוא מביאין עליו חומש ואשם ואין מביאין על תשלומי כפל ועל תשלומי ד' וה' חומש ואשם[1]) וחמישיתו יוסף עליו על החומש לבד ממנו[2]).

---

tion liegt am nächsten, es hätte allerdings richtiger heißen müssen: ממעט אני בנגב שמשלם בלא שבועה ולא אמעט בטוען טענת נגב שאינו משלם אלא לאחר שבועה, aber dies bereitet nicht solche Schwierigkeit. Weniger leicht ist es בגזלן in טוען טענת נגב zu emendieren. Vielleicht läßt sich die Lt. בגזלן aufrecht erhalten im Hinblick auf Sifra Choba Per. 13, 9, wo versucht wird, durch קיו zu folgern, daß גזלן das doppelte bezahle לאחר שבועה. Demnach könnten die Worte ממעט אני בנגב וכו' bedeuten: bei נגב, wo כפל gegeben ist, werde ich von hier ableiten, daß es neben כפל nicht חומש ואשם gibt, hingegen bei גזלן wo כפל nicht gegeben ist, könnten wir meinen, daß כפל hinzukomme חומש ואשם zu לאחר שבועה. Man erwartet dann allerdings, daß der Inhalt der Deduktion beide Male positiv oder negativ ausgedrückt wird.

[1]) Vgl. Schebuot M. VII, 5 und Tosifta Baba k.8, 8, Jer. Schebuot 38 d, Babli Baba k. 65 a. Wie sich aus Jer. und Tosifta ergibt, behaupten R. S. und die Chachamin dasselbe, während R. Jakob im Gegensatze zu ihnen der Ansicht ist, daß lediglich חומש entfällt, hingegen אשם auch bei כפל bestehen bleibt. Hingegen nach Babli besteht eine Differenz zwischen R. S. und den Chachamim und zwar eben die, daß nach Ersterem beides entfällt, nach Letzteren hingegen אשם bestehen bleibt. Dies zwingt dann zur weiteren Annahme, daß die Differenz zwischen R. Jakob und den Chachamim sich auf חומש bezieht, da in Bezug auf אשם beiderseits angenommen wird, daß es bestehen bleibt. Diese Differenz in bezug auf חומש fand man angedeutet in den Worten des R. J. וחומשו עולה לו מתוך כפלו. Darin sollte ausgesprochen sein, daß חומש nur dann entfällt, wenn es in כפל enthalten ist, nicht aber in dem Falle, wenn חומש mehr beträgt, als כפל. Wie ist aber ein Fall denkbar, daß חומש mehr betragen soll als כפל? Dies ist möglich unter der Voraussetzung: כפל בשעת העמדה בדין. Dies ist der Sinn der Beweisführung für Rab's Ansicht, (כפל משעת העמדה בדין, welcher im Wortlaute des Babli stark verdunkelt ist. Jedenfalls ergibt sich nach obiger Darlegung, daß wir es in unserem Midrasch nicht etwa mit der Ansicht eines Einzelnen, nämlich R. S.'s, zu tun haben.

[2]) Mg. ממנו בדי שיהא הוא וחומשו חמשה. חומשו לא בר [l. לבר].

[0]ונתן לאשר אשם לו למי שנגזל ממנו[1]).
ואם אין לאיש גואל לאיש מחזרין[2]) ואין מחזרין[2]) לקטן[3]).
[0]אין לי אלא איש מניין את מרבה אשה ויורשי קטן ת"ל ואם אין לאיש גואל[4]) ואיזה הוא שאין לו גואל זה הגר שמת ואין לו יורשין למי הוא נזילו הוי אומר לכהן להשיב האשם אליו האשם האמור כאן הוא הנזל או דמי הנזלה[5]). להשיב האשם אליו מיכן אמרו הרי כהן שנזל את הגר ומת הגר מניין שמוציאין מידו ונותנין לכהן אחר ת"ל האשם המושב להי לכהן[6]). האשם זה הקרן המושב זה החומש להי לאסרו לזרים או יכול יהא מקודש לשם ת"ל לכהן[7]).
מלבד איל הכפורים מכאן אמרו משמרה שזכתה בכסף זכתה באיל[8])

[1]) R. משלו; darauf folgt die bekannte Ansicht des ר' נתן nach dem Wortlaute des Sifre.

[2]) Mg. מחוירין.

[3]) Nach SR. im Sinne von Baba k. 109 b איש אתה צריך לחזור עליו וכו'.

[4]) Wenn das Vorhergehende gleichbedeutend ist mit der Baraita Baba k. 109 b, so würde מניין את מרבה אשה richtiger am Anfange stehen, wie in der angeführten Baraita. Ausserdem muß angenommen werden, daß אשה ויורשי קטן nur durch אשגרה entstanden ist aus קטן weiter unten. Wenn nicht die große Ähnlichkeit mit der Bar. Baba k., so wäre man versucht, unsere Stelle für sich zu erklären. Das Erste könnte bedeuten, daß die Pflicht der Rückerstattung nicht erfüllt wird durch Zurückgabe an einen Minderjährigen. Weiter wird dann gefolgert, daß trotz des Ausdruckes לאיש eine Zurückerstattung dennoch stattfinden muß, sowohl bei אשה als auch bei קטן, bei letzterem aber an seine Verwandten oder Vertreter, in welchem Sinne das Wort יורשים auch später vorkommt.

[5]) Zweifelhaft ob aus Sifre s. Der Schluß האשם האמור כאן, der auch im R. sich findet, entspricht dem Wortlaut Maimunis.

[6]) Baraita Baba k. 109 b, wo die Ableitung fehlt, vgl. Tossafot s. r. מניין שלא יאמר.

[7]) Auch R. 8, 5. Es ist nicht nötig zu emendieren יכול מקודש לאסרו לזרים wie RDL A. 45 will, sondern es ist vielleicht in der Tat die Ansicht des Sifre s., daß das Geld, bevor es in die Hände des Priesters gelangt, als קדש gilt, ähnlich wie חרמי כהנים, worauf Tossafot Menachot 73 a s. o. ואפילו hinweisen.

[8]) Mg. תזכה באיל. Es heißt doch aber נתן הכסף ליהוריב ואשם ואפשר כאן לכתחלה קאמר: Darauf erwidert RDL A. 51 ? לידעיה יצא Man könnte auch daran denken, daß hier überhaupt keine allgemeine Regel gegeben werden soll, sondern ein ganz bestimmter Fall

אשר יכפר פרט שיקדים איל לכסף[1]) בו פרט לאיל שעת עליו לרבות

---

ins Auge gefaßt wird, nämlich נתן האשם ליהוריב והכסף לידעיה für diesen Fall hat man deduziert משמרה שזכתה בכסף וכו', ganz so wie es tatsächlich in der Mischna heißt: יחזור אשם אצל כסף. Allein, es fragt sich dann, wie man dazu kommt, den Schriftvers gerade auf diesen Fall zu beziehen. Im Übrigen kommt der hier als bekannt vorausgesetzte Satz, in anderen Quellen, so viel wir wissen, nicht vor. In der Tat läßt sich die Ansicht der Weisen schwer auf eine allgemeine Regel zurückführen, vielmehr muß jeder Fall für sich beurteilt werden. Umgekehrt könnte man die in der Baraita Babli 111 a und in der Tosifta angeführte Ansicht R. Jehuda's auf den entgegengesetzten Grundsatz משמרה שזכתה באיל זכתה בכסף zurückführen, ausgenommen den Fall, wo כסף bei Übergabe des אשם bereits vergeben war. Babli a. a. O. sucht die Ansicht R. J.'s zu erklären durch die Annahme דיהוב כסף לידעיה במשמרתו דיהוריב וכו' לידעיה קנסינן ליה. Allein dieser Grund reicht nicht hin, weil die Frage entsteht, warum nicht nach diesem Grunde verfahren wird, auch wenn Jed. in der Woche Joj.'s אשם entgegengenommen hat, in welchem Falle R. J. mit den Weisen übereinzustimmen scheint. Abweichend von Babli gibt es im Jer. das. 7 a zwei Interpretationen: ר' חזקיה אמר בשתי שבתות פלינין ר' יוסי אמר בשבה אחת In der darauffolgenden Erörterung werden die Schlußfolgerungen gezogen, die sich nach beiden Interpretationen aus der Tosifta ergeben, und zwar aus dem Absatz אם כדברי ר"י וכו' und aus dem Absatze עיבר משמרו של יהוריב וכו', wobei noch bemerkt wird, daß nach der Auffassung A (בשתי שבתות) dieser Passus nicht bedeuten kann: die Abteilung Joj.'s ließ ihre Woche vorübergehen, nachdem sie bereits im Besitze des אשם war, sondern umgekehrt, nachdem ihre Woche vorüber war, nahm sie das אשם entgegen (dies scheinen die Worte כיני מתני אם היה שעיבר וכו' zu bedeuten). Es ergibt sich nun für die Interpretation A aus dem ersten Absatze die Folgerung: אנשי משמר שזכו בקרבן בשבתן ונתעצלו ולא הביאו אין מוציאין אותו מידן, aus dem zweiten Absatz folgt אנשי משמר שזכו בקרבן שלא בשבתן מוציאין אותו מידן. Gerade das Gegenteil ergibt sich für die Interpretation B, und zwar in entgegengesetzter Reihenfolge: aus dem ersten Absatz ergibt sich für זכו שלא בשבתן die Entscheidung אין מוציאין, aus dem zweiten Absatz für נתעצלו die Entscheidung מוציאין. Der Grund aber für die Absicht R. J.'s יוליך כסף אצל אשם scheint nach alledem zu sein, um uns kurz auszudrücken: כסף נגרר אחר אשם.

[1]) R. צריך שיקדים כסף לאיל Baba k. 111a.

האיל שמת[1]) ובצד השני אתה אומר עליו מכפר הוא אשמו עליו[2]) וכל תרומה לכל קדשי בני יש' וג' ריבה דברים סתומין שאין מפורשין בענין הזה[3]) את מה אני מרבה החלה והחרמים והעולות[4]) והבכורות[5]) ופדיון פטר חמור ופדיון הבן.

[6]ומניין אתה אומר רשאי הוא אדם ליתן את קדשיו לכהן אחד אמ' אשר יקריבו לכהן לו יהיה ק"ו אמר רבן גמליאל לפני ר"ע ומה אם דבר שאין לי בו חלק אם תתנהו לי הרי הוא שלי דבר שיש לי בו חלק אם תתנהו לי לא יהיה שלי אמר לו ר"ע לא אם אמרת בדבר שאין לך בו חלק אם אתנהו לך יהיה שלך שכן אין לאחר עמך בו חלק תאמר בדבר שיש לך בו חלק אם אתנהו לך יהיה שלך שכן יש לאחר עמך בו חלק אמר רבן גמליאל ומה אם אשה שאין לי בה חלק אם אקדשנה לי הרי היא שלי זכיי בהפר נדריה ואין אחר אוסר על ידי אמר לו ר"ע לא אם אמרת באשה שאין לך בה חלק אם אקדשנה לך תהא שלך זכאי בהפר נדריה ואין אחר אוסר על ידיך שכן אין לאחר עמך בה חלק תאמר בדבר שיש לך בו חלק אם אתננו לך יהיה שלך שכן לאחר עמך בה חלק אמ' איש אשר יתן לכהן לו יהיה.

ואיש את קדשיו לו יהיו קדשי יש' ליש' מעשר בהמתו ומעשר כספים[6])

---

[1]) R. בו פרט לאיל שמת עליו היה ר"ע אומר וכו'. SR. zitiert aus R. בו פרט לאיל שמתו בעליו. Alle Erklärungsversuche lassen Schwierigkeiten zurück. Der Sinn erfordert, daß sowohl בו als auch עליו ausschließen und zwar עליו — איל שמתו בעליו. Für den eigentümlichen Sprachgebrauch von S. s. könnte vielleicht hier לרבות im Anschluß an das vorhergehende פרט ausschließende Bedeutung haben, d. h. es ist zu dem vorhergehenden פרט hinzuzufügen. Eine Analogie wäre vielleicht S.s z. Num. 9, 13 Jalkut zur St., wo לרבות gleichfalls ausschließt.

[2]) SR. היינו הקרן. Demnach hat der Midrasch vielleicht עליו nicht auf בעלים, sondern auf das vorhergehende אשם bezogen und על im Sinne von: außer, nebst erklärt, vgl. Baba k. 110 b כסף מכפר מחצה.

[3]) R. ad. שהם לכהנים ואין בהם לשם כלום שאמור המושב על גזל הגר.

[4]) Mg. R. והעורות.

[5]) בכור ב"מ nach RDL. nach der eben erwähnten Auffassung von R.

[6]) Mg. R. מעשר כספו ומעשר בהמתו ושלמיו = כסף מעשר שני wie M. K. bereits erklärt. SR. דס"ל לצריך ליתן מעשר מריוח כספו. Von einer solchen Ansicht ist nichts bekannt, aber davon abgesehen, eine solche Ansicht vorausgesetzt, müßte doch der Zehent weggegeben werden.

ושלמים[1]) קדשי כהן לכהן חטאות ואשמות מעשרות ובכורות[2]). [0]איש אשר יתן לכהן לו יהיה לפה שאמרת[3]) משמרה שזכת בכסף תזכה באיל הרי מי שנתן כסף לכהן לא הספיק להביא את האיל עד שמת האיש יכול יטול הכסף מכהן ויחזיר ליורשי האיש[4]) אמ' איש אשר יתן לכהן לו יהיה אמר ר' אלעזר בי"ר שמעון זו היתה משנת ר"ע עד שלא בא מזפרין משבא מזפרין אמר מה לי בן יהויריב נוטל הכסף ובן ידעיה נוטל את הכסף[5]) הרי מי שנתן כסף ליהויריב לא הספיק להביא את האיל עד

---

[1]) Mg. ושלמיו R. ad. ונטע רבעי ותודה ופסחו.

[2]) Mg. חטאתו ואשמו ומעשריו ובכוריו R. ובכורו. Nach SR. מעשרות = תרומת מ', aber unnötig.

[3]) R. לפי שאמרו.

[4]) Zunächst erwartet man eine andere Folgerung: יכול הואיל וזכתה בכסף תזכה באיל und erst nach Widerlegung dieser Folgerung etwa durch: עליו יצא זה שאין טעון כפרה würde sich anschließen die Folgerung, die im Texte steht: יכול יטול הכסף וכו'. Ob man aber einen solchen Gedankengang zu ergänzen hat, ist fraglich, wie wir sogleich sehen werden.

[5]) Gibt keinen passenden Sinn. RDL. setzt die Worte an den Schluß, nach אמרת איש אשר יתן לכהן לו יהיה, wo sie ein ganz überflüssiges Anhängsel sind. Man könnte daran denken, daß die Deutungen umzukehren sind: daß nach הרי שנתן כסף — לפי שאמרת וכו' und nach הרי מי שנתן כסף לכהן ולא הספיק — מה לי בין יהויריב ליהויריב folgen soll. Wie soll aber aus להביא את האיל עד שמת לפי שאמרו וכו' der Nachsatz יכול יטול הכסף מיהויריב folgen? Angenommen, daß der Satz משמרה שזכתה בכסף תזכה באיל speziell auf den Fall zu beziehen ist von נתן האשם ליהויריב והכסף לידעיה, so könnte vielleicht ein ähnlicher Gedankengang zu Grunde liegen, wie in Sifre 4: מכאן אתה אומר נתן הכסף ליהויריב ואשם לידעיה יצא וכו'. Auch wenn man den Satz משמרה שזכתה בכסף תזכה באיל als allgemeine Regel faßt, könnte man vielleicht auf gewaltsame Weise einen Sinn herausbringen: nämlich, da אשם zu כסף hinzukommen sollte und Beides zusammengehört, so könnte man denken, daß Jojar. auch כסף nicht erworben habe, solange diese Abteilung nicht im Besitze von אשם ist. Einen einfachen ungezwungenen Sinn freilich gibt bloß die entgegengesetzte Lt. משמרה שזכתה באיל זכתה בכסף, sei es, daß man die Worte in dem bisher erörterten Sinne nimmt, so daß es sich um das Recht der Abteilungen untereinander handelt. Der

שנכנסה ידעיה יכול יטול מיהוריב ויחזיר לידעיה אמ' איש אשר יתן לכהן לו יהיה.

איש אשר יתן מתנת איש מתנה ואין[1]) מתנת קטן מתנה אין לי אלא מתנת איש ומניין את מרבה מתנת אשה ויורשי קטן אמרת איש אשר יתן לכהן לו יהיה[2]).

---

Vordersatz würde dann eine ältere Ansicht R. Akiba's enthalten, die R. Jehuda festgehalten, und die Worte מה לי בין יהוריב נוטל את הכסף וכו' würden dann bedeuten, daß R. A. seinen früheren Grundsatz aufgegeben habe, wodurch die Deutung selbst hinfällig geworden. Sei es, daß man die Worte ohne Beziehung zu alldem was bisher erörtert wurde, nimmt, einfach in dem Sinne, daß ebenso wie איל der Abteilung gehört und nicht dem einzelnen Priester, so auch כסף, wie ja auch tatsächlich Baba k. 109 b dies aus מלבד איל הכפורים gefolgert wird. Damit wäre auch die Schwierigkeit beseitigt, die nach der ersten Auffassung vorhanden ist, daß nämlich als allgemeiner Grundsatz hingestellt wird (מכאן אמרו), was tatsächlich später nicht als Halacha gilt. Jedoch ist es selbstverständlich sehr gewagt, die mehrfach geschützte Lt. משמרה שוכתה בכסף zu ändern. Was übrigens die Umkehrung der Deutungen betrifft, so sprechen auch äußere Gründe dafür, da nach jener Umkehrung S. s. mit den anderen Quellen mit Sifre, Tosifta, Baba k. 10, 17, darin übereinstimmen würde, daß die spätere Deutung R. Akiba's sich auf den Fall von מת הגזלן bezog.

[1]) Mg. אין.

[2]) RDL. glaubt, daß vielleicht אפיטרופסין zu lesen ist und verweist hinsichtlich des Sinnes auf Gittin 52 a. Eine andere Auffassung hat SR. Eine Erklärung ist übersehen worden, die durch Maimuni Gesela 8, 11 an die Hand gegeben wird. Er sagt: נתן הגזלן את הכסף לאנשי משמר ומת קודם בפרה וכו' ואפילו היה הגזלן קטן שאין מתנתו מתנה אין יורשים מוציאים מיד הכהנים. Für diesen Schluß ist offenbar unser Sifre die Quelle, und er hat allem Anscheine nach unsere Stelle im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden aufgefaßt. Früher wurde der Vers gedeutet: הרי מי שנתן כסף לכהן לא הספיק להביא את האיל עד שמת האיש, daß das Geld nicht zurückgefordert werden könne, daran schließt sich nun die Deutung, daß trotz des Ausdruckes איש dasselbe auch von קטן gelte. Auch diese Auffassung M.'s bestätigt die Vermutung in der vorigen Anm., da nach der Umkehrung unsere Stelle sich unmittelbar an die Deutung von מת הגזלן anschließt und es für M. um so näher lag, unsere Stelle im angegebenen Sinne aufzufassen. Ob aber die Auffassung M.'s richtig ist, das ist die Frage. Abgesehen davon, daß die Worte מתנת איש מתנה ואין מתנת קטן מתנה

דבר אל בני ישר' ע"י יש' מקנין ואין מקנין ע"י תושבים[1]) או בני יש' פרט לגרים אמרת איש[2]) איש לרבות את הגרים[3]).

ואשת אחיו שסטת מאחיו לאחר מיתת אחיו שיקנא להם בעשה ומנין בלא תעשה אמרת וידבר ה' אל משה לאמר[4]) ועדיין[5]) אין במשמע אלא אשתי הנשואה[6]) ומנין את מרכה ארוסתו ויבמתו וכל שהוא לו משום אישית[7]) אמרת לאמר ואמרת[8]) אליהם.

---

in dem Sinne genommen werden müßten: da doch sonst dieser Grundsatz gilt, so könnte man meinen usw. — abgesehen davon, erhebt sich eine Schwierigkeit, von der man sich in der Tat wundern muß, daß sie den Kommentatoren nicht längst aufgefallen ist. Wo muß denn ein Unmündiger für eine Übertretung ein Opfer bringen, und kann das Gesetz von גזל הגר überhaupt für קטן gelten? Zum Überfluß sei auf Sifre 2 verwiesen, wo es gerade in bezug auf unseren Fall heißt, אמרת מה אם ע"ז חמורה פטר בה את הקטן ק"ו לכל מצות שבתורה, wie überhaupt von vornherein nicht anzunehmen ist, daß גזל הגר eine Ausnahme bilden soll von der allgemeinen Regel. Die Stelle steht daher offenbar nicht im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und bezieht sich allgemein auf die Abgaben, die an den Priester zu entrichten sind. In bezug auf diese gilt אין נתינת קטן כלום. Was יורשי קטן betrifft, so sind offenbar die Vertreter gemeint und also gleich: אפיטרופס, auch wenn man nicht direct so liest. Sollte es vielleicht מורשי קטן im Sinne von הרשאה heißen? Vgl. auch Baba m. 39 a.

[1]) Mg. R. לא ע"י גוים ולא ע"י תושבים, d. h. das Gesetz gilt nicht für sie, SR. und RDL. אבל ישראל מקנא על ידיהם mit dem Hinweis auf Sota 26 b.

[2]) Mgd.

[3]) Vgl. Edujot V. 6, Jer. Sota 18 b.

[4]) Vgl. Temura 7 b, jer. Nasir 53 d.

[5]) Mg. u. Rd. Der Absatz steht abrupt, ähnlich Jalkut Nr. 761 כיוצא בדבר אתה אומר והפילו השופט וכו'. Dort schließt sich dieser Satz gut den Inhalt des vorhergehenden Sifre, der wie aus Mg. dort zu ersehen ist, dem Inhalt des Sifre s. ähnlich ist, an. Hier ist eine solche Annahme nicht zulässig, man muß sich also aus dem Schriftworte אשתי ergänzen, vgl. Königsberger z. St. ואשת אחיו שכבת וכו' scheint besagen zu wollen, daß die verdächtige Frau, wenn der Mann gestorben bevor sie getrunken, auch für den überlebenden Bruder בעשה ist daher חולצת ולא מתייבמת Sota 5 a. Demnach müßte st. שקנא לה st. שיקנא להם gelesen werden.

[6]) Mg. ad. לו R. ad לקנאו.

[7]) SR. בנון שומרת יבם, muß also unter יבמתו — כנוסה verstan-

[0]לפה שנאמר והביא האיש את אשתו אל הכהן האיש משקה ואין ב״ד משקין או האיש מקנא ואין ב״ד מקנין אמ׳ יש׳[1]) וקנא לרבות ב״ד שיקנו מיכן אמרו אלו שב״ד מקנין להן מי שנתחרש בעלה או נשתטה או שהיה במדינה אחרת או שהיה חבוש בבית האסורין לא להשקותה אמרו אלא לפוסלה מכתובתה האיש וקנא לרבות שכינו שיקנא לו[2]).

איש איש[3]) כי תשטה אשתו אשתו אסורה ואין[4]) קרובות׳ה איסרין אותה והלא דין הוא[5]) הואיל והוא אוסר עליה והיא אוסרת עליו מה ל׳מד באיסור שהוא אוסר עליה אם בא עליה אחר[6]) נאסרת עליו מיד יכול אף באיסור שהיא אוסרת עליו אם בא על אחת מכל האסורות לו תאסר אישתו ולא תהא מותרת לו ת״ל אשתו אשתו אסורה[7]) ואין קרובות׳ה איסרין[8]) אותה. ומעלה בו שנינו[9]) אין לי אלא בו מניין אתה מרבה שאר[10]) בני

---

den haben, aber die Analogie von ארוסה spricht dafür, daß unter יבמתו jedenfalls שומרת יבם zu verstehen sei R. מניין את מרבה ארוסתו ושומרת יבם שהוא מקנא לה להשקותן כשינשאו ולקנאות כל הנשים שיש בהן חיוב כיון אלמנה לכ״ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל בת ישראל למזר ולנתין כדי לאוסרן אבועל בבעל. Es ist klar, was in diesen Worten zur Erklärung hinzugefügt ist. R. versteht unter dem letzten Ausdruck כדי לאוסרן אבועל und schränkt die Bedeutung von קנוי ein auf פסולין offenbar im Hinblick auf den Satz: אין משקין את הפסולות כבעל. Es ergibt sich aus unserer Stelle, was unter אשת מאחיו שבטת מאחיו zu verstehen ist. Will man nicht unsere obige Erklärung annehmen, so könnte man sagen, am Anfang sei die Rede von עשה ול״ת כשקנא לה להשקותה כשנסתרה לאחר שנתייבמה und später ונסתרה קודם שנתייבמה.

[8]) R. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם.

[1]) R. דבר אל בני ישראל וקנא. Die Deduktion des S.s hat Jer. Sota 19 d, die des Sifre Babli 27 a.

[2]) Ist mir nicht klar. Vielleicht, weil es da leicht in der Hand des Mannes selber liegt סתירה herbeizuführen, wenn er es darauf abgesehen hat einen Verdacht auf die Frau zu lenken und sie zu schädigen, muss der Fall besonders deducirt werden, vgl. Jer. Sota 16 c ולמבואות אפילו ביום, also umsomehr חצר.

[3]) Mg. d.

[4]) Mg. אין.

[5]) Mg. והלא תאמר וכי דין הוא.

[6]) Mg. אם בא עליה אחד מכל האסורים לה.

[7]) Mg. d. עליו.

[8]) Mg. אוסרות.

[9]) Mg. richtig: שינת בו.

[10]) Mg. ad. כל.

אדם ת״ל ומעלה בו מעל[1]) ושכב איש ע״י איש הוא מקנא אותה ואינו מקנא ע״י בהמה[2]).

---

[1]) SR. שלומדות הנשים ממנה למעול בבעליהם. Man könnte auch denken an die Beeinträchtigung der Erben, wenn ein Kind des Ehebrechers als ein Kind des Ehemannes gilt. Vgl. noch Jer. Sota 16 b wo ומעלה בו für die Streitfrage zwischen RE. u. RJ. verwendet wird, aber dem Wortlaute nach scheint unsere Stelle sich nicht darauf zu beziehen.

[2]) Ebenso R., hingegen Mg. לא ע״י קטן ולא ע״י בהמה. Daß im Jalkut להוציא את הקטן שאינו איש bereits dem Sifre angehört, darauf macht Hoffmann a. a. O. S. 60 aufmerksam.

(Portsetzung folgt).

# Der südarabische Siddur.

Von L. Grünhut.

In J. Qu. R. XIV, S. 581—621 gibt Bacher eine ausführliche Beschreibung des überschriftlich genannten Siddurs, der mit einem gelehrten Kommentar[1]) versehen von Jachjâ Schâlich, einem der bedeutendsten Rabbiner Schan'âs, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts blühend, in den Jahren 1894 und 1898 in zwei Bänden zum erstenmal in Jerusalem im Druck erschienen ist. In seiner lehrreichen Besprechung widmet Bacher große Sorgfalt den Autoren, die Schâlich in seinem Kommentar so häufig zitiert. An dritter Stelle (S. 607) erwähnt er Jachjâ Zâhirî und einige seiner Schriften, die er verfaßt hat. Wann er gelebt hat, erfahren wir bei Bacher nicht. Es war auch tatsächlich aus seinen bisher bekannten Schriften nicht zu ermitteln. Schâlich bemerkt einmal bloß[2]): . . . למהר"ר יחיא אלצאהרי זל"צ(ת) מגדולי חכמי תימן כת הקודמין ע"ה Und diese Stelle erwähnt Bacher das. S. 592. Allein ein genaues Datum ist hiermit noch nicht gegeben. Wo er gelebt hat, ist auch nicht angegeben. Wir erfahren bloß gelegentlich, daß Zâhirî aus Schan'â war (das. 607), nicht aber auch zugleich, wo er gelebt und gewirkt hat. Ich bin nun in der Lage, über beides Aufschluß geben zu können, was mir hier als ergänzend nachzutragen gestattet sein möge.

In meinem Besitze befindet sich nämlich eine auf Papier geschriebene Hs., die דינים über שחיטות ובדיקות in Fragen und Antworten darstellend. Das Werk, dessen Anfang und Schluß leider fehlt, in hebräischer Sprache, die aber oft von der arabischen unterbrochen wird, abgefaßt, zählt 55 Blatt in Kleinoktav. Die Hs. — das Alter ist nicht zu ermitteln — stammt aus Yemen. Auf S. 7a liest man nun: אני הקל זכריה בן סעדיה אשר חיבר לאלו השאלות בשנה זו

[1]) Betitelt: עץ חיים.

[2]) II a, 85 b.

. אתרי״ט לשטרות בעדן בתוך ימים וחולות Unser Autor lebte also in Aden und zwar anfangs des 14. Jahrhunderts (האס״ח ליצירה = 1308 n. chr. Z. אתרי״ט לשטרות). Bachers Bemerkung, daß sein hebräischer Name Zacharia gelautet (das.), findet auch hier seine Bestätigung. Übrigens ist auf einem Blatte vorher (6 a) sein voller Name angegeben: יחיא בן סעדיה בן יעבץ. Letzterer, heißt es dort weiter, stammte aus Babylonien.

Interessant ist folgende Notiz. S. 11 a heißt es: ורבינו סעדיה אלפיומי פי כתאב אלמנאיה אלדי לה עלא אחכאם אלרייה . . . Die Existenz eines solchen Werkes von Saadia Gaon, ist bis heute bezweifelt worden.

Ich möchte mir nun noch zwei Bemerkungen gestatten. Zu dem Zitat auf S. 608 aus I. (muß wohl heißen: 112 b): . . . מהר״ר שלמה אלמנזלי נע״ג שהיה ר״ט . . דק״ק צנעא בעיד שהיו ישלוים וישקטים ממש תוככי עיר צנעא גם אחרי גלותם ממנה . . , ist zu bemerken, daß Manzili, wie Schâlich dort weiter angibt, ein Lehrer dieses letzteren war. Es ist somit jedenfalls interessant zu erfahren, daß die Juden Yemens noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Frieden und Ruhe daselbst lebten, während um ein Jahrhundert später, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ihre Lage daselbst eine geradezu unerträgliche geworden war (vgl. Ibn Safir T. I). Von diesem Umstande hätte aber Safir zugleich lernen können, daß von der Gegenwart nicht auf Jahrhunderte zurück gefolgert werden kann. (Vergl. Safir das. namentlich 43 a und Grünhut, die Reisebeschreibungen des R. Benj. etc. T. II, Einl. S. 16 ff.).

S. 615 das. schreibt B. in bezug auf J. Chagis הלק״ט: »Dieses Werk . . . gehört wohl zu den . . . verlorenen Werken.« Hier ist zu bemerken, daß sein Sohn, M. Chagis die הלק״ט in Venedig 1704 drucken ließ. In meinen Artikeln über J. u. M. Chagis, die ich für die Jewisch Encyclopedia schrieb, habe ich auf dieses Werk vielfach Rücksicht genommen.

# Zur Geschichte der Juden in Münster (Westfalen).

Von A. Lewinsky.

Unter obigem Titel veröffentlichte Dr. Huyskens in der »Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde« (Herausgegeben von dem Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens), 57. Band, Münster 1899, S. 134 ff. (Erste Abteilung) einen Artikel über die Juden in jener Bischofsstadt während des 14. Jahrh. Wie der Verfasser jenes Aufsatzes unter Hinweis[1]) auf Bahlmann, zur Geschichte der Juden im Münsterlande (Zeitschrift für Kulturgeschichte, Bd. 2, Heft 5 und 6, Weimar 1895, S. 383) und Gierse, die Geschichte der Juden in Westfalen, S. 20 ff, bemerkt, ließen sich Juden in Münster in der Zeit von 1337—1535 urkundlich nicht nachweisen. Eine im Münsterschen Stadtarchive befindliche Originalurkunde[2]) des Bischofs Ludwig von Münster gibt jedoch von einer in jener Stadt in der Mitte des 14. Jahrhunderts ansäßig gewesenen Jüdin Kunde. Der genannte Kirchenfürst ersucht nämlich laut Urkunde vom 23. Juni 1343 Bürgermeister, Schöffen und Rat der Stadt Coesfeld, seine schutzhörige Jüdin Bela als ihre Mitbürgerin für einige Zeit aufzunehmen, und zwar mit den Worten: ». . . requirimus et rogamus, quatenus Belam Judeam nostram Monasteriensem in vestram conburgensem nostri intuitu recipiatis burscapium conferentes eidem tempore, quo nostris litteris fruitur et eo tempore, quo sub nostra protectione residet. . .«

Außer dieser Urkunde besitzt, wie Huyskens berichtet, das Münstersche Stadtarchiv noch »inschriftliche Zeugnisse«,

[1]) A. a. O. Anmkg. 1.

[2]) Die Urkunde gehört zum Nachlasse Nieserts, Stadtarchiv XV. 2a. A. a. O. Anmerkung 2 wird auch das fast ganz vernichtete Siegel des Bischofs nach Nieserts Angabe beschrieben.

die aus dem 14. Jahrhundert stammen. Die betreffenden Ausführungen desselben lassen wir hier im Wortlaute folgen: »In seiner Geschichte der Wiedertäufer bemerkt Kerssenbroick, daß Denkmäler von der Synagoge und den Häusern, die infolge einer Judenverfolgung zerstört waren, zum Neubrückentore gebracht worden seien, wo man sie zu seiner Zeit noch habe sehen können. Bei der genannten Pforte wurden 1818 »unter abgebrochenen Baumaterialien« mehrere Leichensteine gefunden, deren hebräische Inschriften der Landrabbiner Abraham Sutro uns im Wortlaute erhalten hat. Sie heißen nach seiner Übertragung also:

1) Hier ist der würdige Greis Abraham Jakob Cohn begraben, welcher am Donnerstage den 17. Sabbat (sic! Es muß »Schebat« heißen) 98 (5098 = 8. Januar 1338) gestorben ist, möge er mit den übrigen Frommen bald auferstehen! Amen.

2) Hier ist der Greis Assur Uri Levy begraben, welcher Sabbat den 11. Sir (sic! Es muß »Sivan« heißen) 95 (5095 = 3. Juni 1335) gestorben ist, möge er bei den übrigen Frommen im Paradiese ruhen!

3) Hier ist die würdige Frau, Tochter des Meschullam, begraben, welche am Sabbat im Jahre 106 (5106 = 1346) gestorben ist, möge sie bei den Frommen im Paradiese ruhen!

Auf dem Bruchstücke eines vierten Leichensteines war die Zahl 73 (5073 = 1313) lesbar. Nach einer Prüfung des hebräischen Textes, die Herr Professor Fell gütigst vorgenommen hat, ist an der Zuverlässigkeit der Zahlenangaben nicht zu zweifeln. Die Frage, ob ein Stein dem Rabbiner überlassen werden könne, die übrigen aber der ursprünglichen Bestimmung gemäß als Denkmäler auf dem jüdischen Kirchhofe niederzulegen seien, wurde von der königlichen Regierung unter dem 3. September 1818 verneinend beschieden. Sie bestimmte, sämtliche Steine am Neubrückertore »nächst bei der Stelle, wo sie bisher ein-

gemauert gewesen, sichtbar wieder einzumauern«.[1]) Über das spätere Schicksal der Denkmäler war nichts sicheres zu erfahren.«

Auch auf eine bisher nicht bekannte Urkunde des Bischofs Potho vom 2. April 1380[2]) macht a. a. O.[3]) Huyskens aufmerksam, die eine wertvolle Ergänzung der von Sauer in derselben Zeitschrift, Bd. 32 (Münster 1874) S. 193 f[4]) gegebenen Mitteilungen über das Judenviertel auf dem Bispinghofe bietet. In dieser Urkunde lesen wir: »...notum facimus tenore presencium universis et publice protestamur, quod propter grata servicia per Bernhardum Steveninch, nostrum dilectum consiliarium, nobis impensa et imposterum impendenda commisimus et assignavimus eidem Bernhardo ac presentibus committimus et assignamus domum dictam Judenscharne, sitam infra emunitatem synagoge civitatis nostre Monasteriensis, una cum eadem synagoga et universis earum actinenciis, que ad nos et ecclesiam nostram spectare dinoscuntur, ad custodiendum, tenendum et habendum ac suis usibus applicandum, quousque nos aut nostri successores cum eisdem domo et synagoga mediante consilio nostrorum fidelium aliud duxerimus faciendum. Eo tamen condicto, quod nec nos nec quisquam nostro nomine iam dictas domum et synagogam aut quicquam de ipsarum actinenciis in alicuius alterius manus debeamus aut debeat convertere, nisi prius predicto Bernhardo aut suis heredibus quinquaginta sex marce denariorum Monasteriensium usualium et dativorum per ipsum pro

[1]) S. 135, A. 1, woselbst »Acte, betr. die hiesige Judenschaft 1812—1829« (im Stadtarchive) verzeichnet ist.

[2]) Sie stammt ebenfalls aus dem Nachlasse Nieserts, Stadtarchiv XV 2b. (S. 136, A. 1).

[3]) S. 135 f.

[4]) In der »Zeitschriften-Literatur zur Geschichte der Juden in Deutschland«. (Zeitschr. f. d. Gesch. d. Jud. in D. II, 1888), S. 34 sub »Westfalen« wird auf Sauers Mitteilungen a. a. O. nicht hingewiesen.

evidenti utilitate ecclesie nostre predicte exposite, in quibus sibi titulo iuste debiti obligamur, restitute sint integraliter. Ultra illas triginta sex marcas predictorum denariorum, pro quibus predicta domus et synagoga Everhardo Schotelman presbytero per precessorem nostrum secundum tenorem literarum desuper traditarum fuit quibusdam transactis temporibus assignata. Dolo et fraude exclusis in premissis...«

Aus obiger Urkunde folgt, wie Huyskens schließt, daß die Juden in Münster bald nach 1350 nicht mehr geduldet worden sind. »Die Überweisung der Judenscharne, der Synagoge und alles dessen, was dazu gehörte, an Bernhard Steveninch[1]) beweist, lauten seine Schlußworte, daß die von Kerssenbroick behauptete Zerstörung im Judenviertel nicht vor 1380 stattgefunden haben kann«[2]). Denselben Zeitpunkt läßt er auch für den Friedhof, der außerhalb der Stadt lag, gelten.

Ergänzend sei hier bemerkt, daß bereits Wiener in seiner ausführlichen Besprechung von Gierses Schrift, Die Geschichte der Juden in Westfalen, auf eine im dritten Ergänzungshefte zu Böhmers Regesten enthaltene Urkunde vom 13. März 1338 hinweist, nach welcher König Ludwig der Baier dem Hamann von Hattstadt das Haus, welches

[1]) Im 14. Jahrh. hatten oft Mitglieder der Familie Steveninch den Posten eines Bürgermeisters in Münster inne. Huyskens nennt S. 136, A. 2, unter Hinweis auf Sauer (a a. O. S. 194) Johann und Heinrich Steveninch, die 1358 von Bischof Adolf mit terrae spacium iuxta balneum Judaeorum« belehnt wurden. Bernd Steveninch, für den Bischof Florenz die Belehnung 1366 wiederholte, ist nach Huyskens Annahme der in der Urkunde Pothos genannte. — Ein Everhard Schotelman wird laut Bemerkung Huyskens a. a. O. bei Niesert, Münstersche Urkundensammlung, Bd. 4, S. 289 f, in einer Urkunde vom Jahre 1346 erwähnt.

[2]) S. 136, A. 3 verweist Huyskens auf Bahlmann a. a. O. S. 384, der »dem Versuche Gierses, das Jahr 1400 als Zeitpunkt der Judenvertreibung nachzuweisen, entgegentritt«. Vgl. hierzu auch Wiener in Rahmers Jüd. Literaturblatt, VIII, 1879, Nr. 2, S. 8.

dem Reiche von Simon, dem Juden zu Münster, ledig geworden war, aus kaiserlicher Gewalt zu rechtem Eigen gab. (Rahmers Jüd. Literaturblatt, VIII, 1879, Nr. 2. S. 8, woselbst »1838« natürlich ein Druckfehler ist). Abgesehen von diesem Dokumente, das von Huyskens nicht erwähnt wird, ist auch die Anwesenheit von Juden in Münster zur Zeit des schwarzen Todes (1349) durch jüdische Geschichtsquellen, die jener Autor ebenfalls unberücksichtigt gelassen, bewiesen. In einer »Liste von Ortschaften, aus dem alten Memorbuch von Metz, die Verfolgungen von 1349 betr.«, sowie in einem »Verzeichnis von Blutorten, aus einem im XIV. Jahrhundert geschriebenen Gebetbuch« geschieht nämlich Münsters Erwähnung (Salfeld, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, 1898, S. 78 (מינשטר) und S. 79 (מונשטרא) sowie S. 268 und S. 273.[1])

[1]) Vgl. auch The Jew. Encycl. III, S. 234.

# Der Konvertit Friedrich Christian Christhold.

Von M. Weinberg.

Das hochnotpeinliche Verfahren gegen den bis dahin am Hofe des Pfalzgrafen Wilhelm Friedrich in höchster Gunst stehenden Landesvorsteher der Ansbacher und Fürther Judenschaft Elkan Fränkel und dessen sowie seines Bruders Hirsch Fränkel, Oberrabbiners in Schwabach, weitere traurige Lebensschicksale sind wiederholt Gegenstand geschichtlicher Darstellung gewesen[1]).

Der Anstoß zu dem Verfahren war durch die Denunziation eines Juden in Fürth, namens Jischai (auch Esajas) Fränkel, gegeben worden.

Dieser stand soeben im Begriffe (anfangs 1712) zur christlichen Kirche der Augsburger Konfession überzutreten. Nach erfolgter Taufe nahm er den Namen Friedrich Christian Christhold an. Über diesen Mann, der durch seinen unheilvollen Einfluß sich in der Geschichte der Juden verewigt hat, war bisher nichts Weiteres bekannt. Tiefes Dunkel lagerte über seiner Herkunft und seinen Lebensschicksalen.

Anderweitige Studien haben mich auf Spuren geführt, die geeignet sind, die Person des Jischai Fränkel noch interessanter, in deteriorem partem, zu machen, als sie es bisher schon war.

In meiner Abhandlung »Die hebräischen Druckereien in Sulzbach«, S. 49 f., behandelte ich einen privatrechtlichen Prozeß, den der Sulzbacher Druckherr Ahron Fränkel mit dem Fürther Arzt Dr. Ahron Schwab führte. Ich schil-

[1]) Haenle »Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstentum Ansbach« S. 73—86; Barbeck »Gesch. der Juden in Nürnberg und Fürth« S. 79 ff; D. Kaufmann »Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich« S. 200; B. Ziemlich »Eine Bücherkonfiskation zu Fürth i. J. 1702« S. IX ff.

derte schon dort, wie dieser sich über 9 Jahre hinziehende Streit die letzten Lebensjahre des Druckers Ahron Fränkel verbitterte. Es sind mir unterdessen die gerichtlichen Akten in ziemlicher Vollständigkeit zu Händen gekommen, und diese sind geeignet, das Mitgefühl mit Ahron Fränkel noch zu vertiefen.

Die Grundlage des (an und für sich öffentliche Verhältnisse gar nicht berührenden) Privatprozesses bildete eine Summe von 75 fl., welche Ahron Fränkel von Dr. Ahron Schwab in Fürth gegen einen Wechsel entliehen hatte. Mit diesen 75 fl. aber hatte es eine eigene Bewandnis. Ein Sohn Ahron Fränkels, namens Jischai, lebte in Fürth, und, um es gleich vorwegzunehmen, er war kein anderer, als der obengenannte Denunziant Jischai Fränkel. Er, der Sohn eines schon in Wien angesehenen Mannes, der Enkel des Wiener Predigers Uri Lipmann und Sproß zahlreicher anderer Großen, er war so tief gesunken, daß er, wie aus seinem ganzen Verhalten hervorgeht, aus eigennützigen Gründen zum verleumderischen Ankläger wurde und sogar seine eigene Religion verriet.

Jischai hatte sich frühzeitig in Fürth niedergelassen. Durch Leichtsinn und Schuldenmachen wurden seine wirtschaftlichen Verhältnisse derart zerrüttet, daß er vollständig verarmte. So geriet er bald in Wuchererhände. Einen guten, seiner würdigen Freund fand er in dem Dr. Ahron Schwab in Fürth, der eine sehr gute Praxis hatte und ein großes Vermögen besaß, welches er, nicht immer auf redlichem Wege, durch Ausleihen auf Zinsen zu vergrößern verstand. Beide hatten, offenbar auch gemeinsam, mit Elkan Fränkel Finanzgeschäfte betrieben. Darauf läßt ein am 15. März 1712 zwischen (jetzt) Christhold und Schwab geschlossener Vertrag schließen, der unter anderem den Passus enthält: »Er (i. e. Christhold) wolle ... auch Ihne Aaron Schwaben von allen dem, was ehemahl von Elkana Fränckhel dießfahls verhandelt worden und selbiger etwa deßwegen

wiederrechtlich praetendiren mögte, hiermit losgesprochen haben.« Das »diesfalls« bezieht sich auf die Schuld Ahron Fränkels gegen Schwab, in Höhe von 75 fl.

Jischai war derart finanziell und moralisch heruntergekommen, daß ihm kein Mittel schlecht genug gewesen zu sein scheint, wenn er sich dadurch durch Erzielung von Geld wieder einige Zeit über Wasser halten konnte. Das Denunzieren schien er geschäftsmäßig zu betreiben, es mochten doch manche Vorteile für ihn daraus entstehen. Ohne Zweifel ist er identisch mit dem Jischai Aaron, der im Jahre 1711 einige Juden wegen »Schnepperei« in Ansbach anzeigte[1]). Auch bei seinem Übertritt zum Christentum scheinen Vorteile materieller Art ihn geleitet zu haben. Es scheint, als ob er dieses für den einzigen Weg erkannt habe, um durch Hilfe der Regierung mit einem Schlage sich dem Netze seiner Gläubiger zu entziehen. Und diese Kalkulation erwies sich auch als richtig. Die Regierung interessierte sich, als Lohn für seinen Übertritt offenbar für die Regulierung seiner finanziellen Verhältnisse.

Am 25. April 1711, also wenige Monate vor dem förmlichen Glaubenswechsel, erließ »Sr. hochfürstl. Durchl. zu Brandenburg-Onolzbach bestellter Glaidtsmann«[2]) in Fürth, Georg Benignus Seyfrid, folgende öffentliche Bekanntmachung:

»Daß Se. Hochfürstl. Durchl. zu Brandenburg-
»Onolzbach, mein gdster. Fürst und Herr, durch eine
»hochfürstl. Deputation die gdste. Verordnung gethan,
»daß das Isaysche Creditorwesen, vermög eines hier im
»hochfürstl. Glaidtshauß affigirten Patents, sowohl active
»als passive gründlich untersuchet, und jedem Creditori
»befindenden Dingen nach, zu recht verholffen, insonder-
»heit von keinem hiesigen Innwohnenden, Er Schay[3])

[1]) s. Barbeck a. a. O. Seite 66.
[2]) Die offizielle Staatsbehörde für die Fürther Judenschaft.
[3]) = Jischai.

»oder die Seinige an einem frembden Gericht angefochten »werden solle, wird zu seiner Nothdurfft und Legitima- »tion hiemit attestirt.« —

Im J. 1710 hatte Jischais Vater, der greise Ahron Fränkel, die erste Kunde von seines Sohnes Streichen erhalten. Sofort fuhr er von Sulzbach nach Fürth. Dort suchte er den, wie es scheint, Hauptgläubiger Jischais zufriedenzustellen. Er löste einen Wechsel, auf eine bedeutende Summe lautend, für den Sohn aus und stellte auf einen verbleibenden Rest von 75 fl. einen neuen (noch bei den Akten liegenden) Wechsel, in hebräischer Schrift, aus, d. d. Fürth, 9. Tebet 471 (31. Dez. 1710), in dem er sich selbst als Schuldner hinstellte. Die Zahlungsfrist betrug 4 Wochen.

Einige Wochen später schickte er 75 fl. an seinen Sohn Jischai nach Fürth, mit dem Auftrag, mit diesem Betrag den Wechsel einzulösen. Jischai tat dieses. Bald darauf kam Ahron Fränkels Schwager Samuel Bloch[1]) aus Sulzbach nach Fürth. Der Vater bat ihn, sich von Jischai den ausgelösten Wechselbrief aushändigen zu lassen. Aber, o Schreck, Jischai hatte denselben für 18 fl. an Schwab wieder zurückverkauft der nun seinerseits von neuem mit der Schuldforderung an Fränkel herantrat. Es entwickelte sich nun ein langjähriger Prozeß um diese gefälschte Schuldforderung. Den Verlauf desselben zu schildern, können wir unterlassen, teilweise ist dieses auch schon geschehen[2]). Ahron wurde dreimal in Fürth verhaftet, auf Schwabs Denunziation, und nur durch das Eintreten seines Schwiegersohnes in Fürth, Simson Mannes, der mit seiner eigenen Person sich verpfändete, konnte er seine Freiheit wiedererwerben.

[1]) Der Sohn des Druckers Moses Bloch in Sulzbach. Vgl. meine »Sulzbacher Druckereien« S. 20 ff. — Wir konstatieren bei dieser Gelegenheit die neue Tatsache, daß Ahron Fränkel der Schwiegersohn des Moses Bloch war. Die Zwischenperiode (vgl. am eben angeführten Orte) erhält dadurch eine viel interessantere Beleuchtung. Moses Blochs Tochter war offenbar Ahrons zweite Frau, vgl. das. S. 35. — Sie lebte noch um 1740. Ihr Name war Bela.

[2]) Von mir, a. a. O. S. 33 f.

Erst anfangs 1719 erfolgte das endgültige Urteil vor der Judenobmannschaft, d. i. der Regierungsbehörde für Judenangelegenheiten, in Sulzbach. Ahron Fränkel wurde zur Zahlung verurteilt. Die 75 fl. waren mit Zinsen und den Unkosten des Gegners unterdessen auf das Dreifache angewachsen. Er mußte natürlich vor Gericht seine Unterschrift anerkennen, alle anderen Beweisanträge mußten damit nach Maßgabe des Wechselrechtes, als nebensächlich, vom Gericht abgelehnt werden. Denn Schwab präsentierte ja den von Ahron Fränkel selbst unterschriebenen und anerkannten Originalwechsel.

Wenige Monate vor seinem Tode mußte der 77-jährige Greis für die Unterschlagungen seines abtrünnigen, aus seinem Vaterherzen schon längst ausgelöschten Sohnes aufkommen.

Am 15. März 1712 hatte das edle Paar Christhold-Schwab durch einen Vertrag, abgeschlossen vor dem Geleitamt Fürth, gegenseitig Abrechnung gehalten. Sie lösten die noch gegenseitig bestehenden Zahlungsverpflichtungen. Jischai gibt u. a. zu Protokoll, er »spreche »hiemit die uff seinen ehemalig-Jüdischen Vatter zu Sulz»bach, Aron Fränckhel, gestellten Wechselbrieff uff 50 »Reichsthlr. vor gültig und gut, verwundre sich auch, daß » . . . gedachter Aaron Fränckhel solchen Wechselbrieff »noch nicht bezahlet und eingelöset habe, wie Er dann »hiemit selbsten begehre, daß nunmehro der Aaron Fränckhel »zu Sulzbach solche 50 Rthlr. sambt denen veruhrsachten »Kosten bezahlen und allenfalß Er es nicht in der Güte »thun, von Herrschafft wegen dahin angehalten werde...«

Eine edle Seele!

Christhold verschwindet aus Fürth und wird vergessen. Da — wenige Wochen nach Vollstreckung des Urteils an Ahron Fränkel — tauchte er ganz unerwartet in Sulzbach auf, u. zw. in erster Linie aus keinem geringeren Grund, als um seinem armen Vater gegen Schwabs

Schurkenstreiche beizustehen. Er war in die militärische Laufbahn eingetreten, und als königl. Preußischer Sergeant mit einem nicht mehr näher zu ersehenden dienstlichen Auftrag an den Ansbacher Hof geschickt worden. Hier hörte er (August 1719) von dem obsiegenden Urteil Schwabs. Der letzte Funke menschlichen Empfindens schien doch noch nicht erloschen zu sein. Die Liebe zu dem einst so schmählich von ihm verratenen Vater erwachte. Sofort erwirkte er sich vom Hofrate des Markgrafen ein Empfehlungsschreiben an den Sulzbacher Hof. Darin wird ersucht, dem Sergeanten »aus christlicher Liebe und zu Handhabung heilsamer Gerechtigkeit Willfährigkeit« zu zeigen. Mit diesem Schreiben wandte sich Christhold nun nach Sulzbach selbst. Dort ersuchte er in einer gegen Schwab geradezu wutschnaubenden Eingabe, die Regierung möge ihm mit aller Macht zur Hand gehen und ihm beglaubigte Aktenbelege zur Verfügung stellen, damit er gegen die Betrügereien des Schwab bei dem Ansbacher Amt Kadolzburg klagend vorgehen könne, »um so mehrers, »weilen dadurch deß Juden Doctor gebrauchte Ränk und »List an Tag kommen, und ich so ehender zu meiner satis»faction gelangen könne. Solche mir dadurch zuwachsende »hohe hochfürstl. Gnade werde ich nicht allein bei Sr. »Königl. May. meinem allergnädigsten Herrn zu rühmen »wissen, sonderen auch mit dem ersinnlichsten respect ver»bleiben...« Wir sehen, Christhold hat Karriere gemacht »und kann bereits Gnadenbeweise in Aussicht stellen.

Ahron war charaktervoll genug, die ihm plötzlich gewordene Hilfe aus erster Hand nicht in Anspruch zu nehmen, wie er denn auch im ganzen Verlauf des Prozesses von Anfang an sich nicht ein einzigesmal auf die eventuelle Zeugenschaft des unnatürlichen Sohnes berief, ja dessen Namen, der doch eigentlich im Vordergrund der Verhandlungen stand, zu Verteidigungszwecken nie vor Gericht über seine Lippen brachte.

# Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

1789 compilierte und edierte Moses b. Elieser Lipman ha-Levi, Chassan in אמדור, einen Kalender für 6000 Jahre לוח על ששת אלפים שנה, Grodno (הוראדנא) $8^0$; Benj. S. 258 n. 106 gibt als Inhalt an: Regeln über Neumonde und Quatember (תקופות) von Anfang der Welt bis zum Ende [nach der Theorie der sogenannten Chiliasten besteht die Welt nur 6000 Jahre],[1]) קביעות und Feste, Neumonde und Wochenperikopen, Sonnenaufgang und Untergang und Gebetszeiten — bis dahin ist es mit einem Worte ein ewiger Kalender; was nachfolgt, kann nur allgemeine Regeln bedeuten, nämlich: Ursachen der Temperatur, Meteorologisches (אותות השמים), Chronologie von Adam an, Talmudlehrer, Gaonim usw. [doch wohl nur in Umrissen]. Das Buch, das ich nie gesehen habe, kann als die höchste Leistung auf diesem Gebiete bezeichnet werden. Geschmack und Bedürfnis nehmen den Rückweg zum Jahreskalender, wie oben (zum Berliner 1738) angedeutet ist.

Mendel Levin aus Satanow, Schüler Mendelssohns, meist bekannt durch seinen verfehlten Versuch einer hebräischen Paraphrase von Maimonides More (gedr. 1829, Probe in בכורי העתים V, 3 und separat $^1/_2$ Bogen $4^0$), verfaßte Mathematisches, unter der Chiffre מ. פ., gedr. in Zeitschr. מאסף, V, 341 (**1788**). — CB. p. 1618, n. 3; unter 2 lies אגרות, unter 4 l. Epist. I, 119; p. 1896 ist 1834

[1]) Eine Reihe älterer Zitate gebe ich in einem ferneren Nachtrag zu meinen Artikeln über die kanonische Zahl 70—72 in ZDMG. Bd. IV und LVII unter »Jahre«.

falsch. Über den Verf. vgl. Mendelsohn in Litbl. d. Or. IX, 143. Fürst B. J. II, 236 Anm.: »Er führte eigentlich (!) den Namen M. Satanow;« die Sache ist umgekehrt: vor der Einführung von Familiennamen benannte man Leute, insbesondere »Bachurim«, nach ihrem Wohnort; mein erster Lehrer im Talmud in Proßnitz hieß Ahron Brzesz (?), war aber ein Ungar!

Phoebus (Feiwisch, פייביש) Levi Horwitz (Horovicz), »Lehrmeister des jungen Herren« de Lima in Amsterdam, verfaßte Anfangsgründe אנפאנגסגרינדע der Arithmetik (אריטמאטיק, so lies bei Benj. S. 45, n. 863), Theorie der Zahlenrechnung, 1. Abschnitt 1. Teils, Amsterdam (1791) gewidmet dem »Principal« Elia Norden de Lima. Das Büchelchen fehlt in Catal. Bodl., bei Zedner und Roest.

David b. Jecheskiel Rachabi (über den Vater s. Katal. Bodl. p. 2724, Gesch.-Lit. S. 150, n. 258) in Cochin verfaßte אהל דוד, Kalender und chronologische Tabellen, Amsterd. 1791, 4° (Zedner p. 646, d. i. Kat. Mich. S. 83 n. 109 : anonym).

Einen Instrumentenverfertiger, dessen Namen nicht genannt ist, empfiehlt Alex. v. Humboldt an Mendelssohn. Meine Quelle ist entweder Loewenberg, Al. v. H., oder Kayserling, Mendelssohn.

1794 erschien זכרון יוסף von Josef b. Isak Kohen Pivani (פיוואני, Zedner p. 638), Prag, 4°, über Geometrie (חכמת המרידה), Dreiecke, Flächen und Kugeln (Benj. 158 n. 147).

Moses Chajjim Rimini b. Samuel verfaßte מהר חדש über Stellen im Traktat Rosch ha-Schana, betr. Kalenderberechnung; zuletzt Einwendungen gegen מטה דן von David Nieto (vor. J. S. 597), Florenz 1794, 4°, auch zusammen mit Daniel Terni, מתנת יד, daselbst 1795 (Mich. 2995, Zedner S. 753, wonach Benj. S. 321 n. 1021 zu ergänzen ist).

Abraham Castel (gest. Mittwoch, 22. Cheschwan 556, 26. Okt. 1795), nach dessen Methode Ahron Wolfsohn eine Notiz über Parallellinien (בענין שני קוים מקבילים)

in der Zeitschrift המאסף VII, 111 mitteilt (Cat. Bodl. p. 672, 2734), erscheint als »Rechner« bei Jost, Gesch. der Juden, IX, 100. Siehe auch folg. Artikel.

1796 erschien in Berlin עין משפט, kritische Bemerkungen zum מאסף unter dem Namen Nachman b. Simcha בר״ש בר״א, oder Simcha Berlin (Zedner S. 93 und Roest S. 163, aber nach defektem Exemplar), S. 17—19 über Parallellinien (N. Brüll, Jahrb. III, 188), also über die hier vorangehende Notiz. In מאסף wurde Isak Satanow als der eigentliche Verfasser angegeben; letzterer (מנחת בקורים, Berlin 1797 f. 11, Cat. Bodl. p. 2503) bestreitet jede Mitwirkung bei dem Buche.

J. Stern, Tabelle für Kaufleute und Kapitalisten, Frankfurt a. M. 1796, kenne ich nur aus Fürst III, 386, wo die Persönlichkeit des Verfassers nicht näher angegeben ist.

Hier ist wohl der Ort zu einer allgemeinen Bemerkung, welche nicht an eine bestimmte Jahreszahl anknüpft, sondern an die Wendung, welche die Schriftstellerei der Juden schon in den letzten Jahren des XVIII. Jahrhunderts nimmt. Durch den pädagogischen Einfluß Mendelssohn's und seiner Schule (welcher allerdings mehrere bereits aufgeführte hebräisch schreibende Autoren angehören) auf einen frühzeitigen Unterricht in der Landessprache durch die wachsende Nachwirkung der französischen Revolution auf die soziale und wissenschaftliche Stellung jüdischer Gelehrten und Publicisten, verwandelt sich allmählich die Sprache der sogen. »profanen« (d. h. streng wissenschaftlichen) Disziplinen. In Italien war das Italienische, selbst für theologische Themen (vornehmlich in Apologie und Polemik) schon seit dem XVI. Jahrhundert in Anwendung gekommen (Monatsschr. 1898, S. 316). Die deutschen Juden unter französischer Herrschaft begannen, französisch zu schreiben, die Deutschen vertauschten allmählich ihr veraltetes, jargonisiertes, mit hebräischen Typen gedrucktes Judendeutsch mit korrektem Hochdeutsch, welches

übergangsweise noch in hebräische Typen gekleidet erschien; aber bald siegte auch die deutsche Schrift im Handels- und Familienverkehr, in der schönen und wissenschaftlichen Literatur. Der Buchstabe wirkte als geistiges Kleid, wie die Tracht auf die leibliche Pflege; die Wirkung beider auf das noch »internationale« Verhältnis von jüdischen und christlichen Landesgenossen wäre in einer Kulturgeschichte der Juden auszuführen. An dieser Stelle ist darauf hingewiesen wegen der Bedeutung für die Quellenkunde, welche durch den Gebrauch der Landessprachen in zweifacher Beziehung benachteiligt wird: einmal indem Sammlungen von Schriften der Juden spezielle Fachschriften in der Landessprache nur ausnahmsweise einschließen, also die Kenntnis derselben selten fördern; die Rubrik »Judaica« in unseren modernen Catalogen schließt solche Schriften gründlich aus. In der Literatur der Fachwissenschaften andrerseits, insbesondere in Katalogen, ist man in der Regel über die etwaige jüdische Abkunft eines Autors auf die sehr unsichere Beschaffenheit des Namens angewiesen; als Beispiel genüge der im XVI. Jahrhundert vorkommende christliche Familienname »Judae«; vgl. vor. J., S. 748, A. 5.

1796 erschien כליל החשבון von David Friesenhausen aus Fürth, Arithmetik und Algebra mit Figuren; Prag, 8°, recensiert in המאסף VII, 395 (CB. p. 860); in Catal. della Torre (Padua 1872 p. 16 n. 256) ist der Titel in כללי (Inhalt: de algebra et architectura), der Name in *Priznavizen* (!) verketzert. Auf den Talmud Bezügliches ist im Index verzeichnet (N. Brüll, Jahrb. IV, 157). David korrespondierte mit dem bekannten Mathematiker *Kästner* über *Parallellinien* (Mendelsohn, Litbl. IX, 166), wohl mit Beziehung auf Wolfsohn (s. oben 1795).

Nach langer Zeit erschien מוסדות תבל, das Weltgebäude nach dem System des *Copernicus*; מופת על היסוד ה״א Beweis des 11. Axioms in *Euklid*, nebst Testament,

Wien 1820. (CB. l. c., die mangelhafte Inhaltsangabe bei Fürst I, 304 ist aus Rebenstein-Cassel's Catalog.)

Am 10. Oktober *1797* starb der vielseitig gelehrte, berühmte Rabbiner Elia Wilna im Alter von 75 Jahren (CB. 953 und Add). Man darf ihn nicht nach einigen ihm untergeschobenen Schriften beurteilen; bei seinen Lebzeiten erschien überhaupt sehr wenig mit seinem Namen[1]). Auf dem Gebiete der Mathematik sind 2 Schriften zu verzeichnen:

a) אֵיל מְשׁוּלָשׁ, Trigonometrie, redigiert von Samuel b. Josef Loknik (Luknik?), Wilna und Grodno »1833«[2])

b) בִּיאוּר עַל הָעֲרוּגָה, über Geometrisches im Talmud. Trakt. Kilajim III, 1, gedruckt mit סֵפֶר הַצֶּבַע von Serachja Levi, Sklow 1803 (bei Benj. S. 170, n. 452 u. S. 305, n. 5: פֵּירוּשׁ מִשְׁנַת עֲרוּגָה).

Ob der, seit 1780 gedruckte Commentar über Ezechiel K. 40 ff., Mathematisches über den künftigen Tempel behandle, kann ich nicht untersuchen; eben so wenig weiß ich Näheres über eine handschriftliche Astronomie (bei Fürst ס' התכונה).

David b. Jakob, Rabb. in Szerczow, Enkel des David b. Samuel Levi (Verf. von טורי זהב), dessen GA. חוּמוֹת יְרוּשָׁלַיִם s. l. (Frankf. a. O.?) 1807 erschienen, »war ein tüchtiger Astronom und erklärte sich unzufrieden mit dem סֵדֶר הָעִיבּוּר (Kalenderberechnung), den wir in Händen haben«. Darüber geriet er in briefliche Diskussion mit R. Elia Wilna, »wovon aber nichts Handschriftliches mehr vorhanden ist«. (Mendelsohn, Litbl. IX, 167, ergänzt aus Benj. S. 171 n. 167; Zedner 198).

---

[1]) Unter den Schriften über Elia erwähnt Fürst III, 521 יִקְרָא דִשְׁכְבִי, Altona 1799; dieses Buch von Isak b. Katriel (Traub?) aus Kaidan bezieht sich auf des Verf. Eltern (Zedner S. 364, Benj. S. 229 n. 201; Katal. Michael gibt nur הַסֵּפֶר an).

[2]) Die Vorrede דֶּרֶךְ הַפְּתָחָה vom Enkel Jakob Moses b. Abr. aus Slonim (Benj. S. 34 n. 662, Zedner p. 232) ist in CB. unbeachtet.

1797 sind die עברונות, ms. Halberstam 183 datiert, aber wahrscheinlich für **1615**; s. oben S. 202, wo irrtümlich Halb. 250 angegeben ist.

1798 erschien in Grodno אותות למועדים, Kalender über 76 Jahre, nebst נהרא ופשטיה über Gebräuche von Ahron b. Israel (Benj. S. 31 n. 615).

Benjamin b. Samuel s. 1750.

Gegen Ende des XVIII. Jahrh. lebte in Nancy der Arzt und Arithmetiker (בעל חשבון! Katal. Merzbacher S. 2. n. 11) Isak Calmeli (קלמלי), dessen באר יצחק über Arithmetik früher ms. Carmoly 169 (im Katal.: Calmoli): vgl. Carmoly, Hist. des méd. p. 203, wo: Itzig Kalmeli[1]).

Benedetto Frizzi (Benzion Rafael Kohen) war ein vielseitiger, sehr fruchtbarer Schriftsteller (geb. April 1762, gest. 30. Mai 1844 in Ostiano in der Lombardei, Zunz, Monatstage; Luzzatto in Hamagid 1865, S. 5); Schriften s. bei de Rossi, Libri stampati, p. 57; della Torre n. 168 f.; vgl. Vessillo 1878 p. 111, 149, **252**; die italienischen in Mtschr. 1900 S. 81—83. — Er verfaßte:

a) Dissertazione divisa in lettere sulla portata dei musicali strumenti con *matematiche* analoghe riflessioni. Trieste 1802 (Mtschr. l. c. p. 82).

b) פתח עינים Oculus israelitici Populi, Dilucidazioni filosofiche, fisiche, matematiche, mediche [Dieses Wort ist in der 2. Ausg. weggelassen]. Livorno 1815 (3 Teile), dann Liv. 1878, T. VI—VII 1878 (bis 1880, s. Mtschr. 1900 S. 83).

1802 erschien in Wilna מועדי ה', Regeln über Kalenderberechnungen, Schaltjahre, Quatember, Neumonde, mit Commentar בינה לעתים und תקנת השוק, christliche Feiertage und Märkte, von Moses b. Israel (Benj. S. 308 n. 767 מועדי השם).

In einem Briefe des leider früh (25. Juli 1883) ver-

[1]) Kalmeli ist Diminutiv von Kalman (Kalonymos), die Endung i dialektisch.

unglückten Moses *Lattes* an mich aus Mailand vom 10. November 1891, dessen anderweitigen Inhalt ich nächstens anderswo mitzuteilen beabsichtige, findet sich über ein Buch, welches der einzige Bruder seines Vaters besaß, folgende Mitteilung:

G. V. Bolaffio [= Abulafia, vgl. Bolaffi, Mtsschr. 1899 S. 94], maestro di aritmetica, Metodo breve e facile per istruire la gioventù, che si dedica al commercio, Parte IIa, Vienna 1803. Am Ende der Vorrede findet sich die eigenhändige Unterschrift des Verfassers als Beweis der Rechtmäßigkeit des Druckes.

1804 erschien die 1. Auflage eines Buches, welches unter dem Namen des Verfassers einen seltenen Erfolg erzielte. »Meyer Hirsch«, geboren 1765 in Friesak in der Mittelmark, Dr. phil., Privatlehrer, gest. 11. Febr. 1851 in Berlin, wo er vom Jahrgehalte des Verlegers jenes Buches lebte, zuletzt in Geistesabwesenheit (Poggend.). Seine »Beispielsammlung aus dem Gebiete der Buchstabenrechnung und der niederen Algebra« gehörte als »Meyer Hirsch« durch eine Reihe von Jahrzehnten zu den volkstümlichen Büchern in Deutschlands Mittelschulen. Der Verf. erlebte 11 Auflagen; die 14. erschien 1877. Er führte ein bdürfnisloses Leben. M. Cantor (Prof. in Heidelberg, der bekannte Verf. der Geschichte der Mathematik, selbst als Jude geboren), dessen Artikel in der allgemeinen deutschen Biographie (XII, 467) bisher unser Führer war (seine Quellen sind Poggendorf's Wörterbuch[1]) und Gersdorf's Repertorium 1851), erwähnt nur noch:

2. Sammlung (schwerer) geometrischer Aufgaben 1805—7, 2 Teile.

3. Sammlung von Aufgaben aus der Theorie der algebraischen Gleichungen, 1. Teil 1809.

4. Integraltafeln 1810, »noch heute schätzbar«.

[1]) Biographisch-Literarisches Handwörterb. zur Geschichte der exacten Wissensch. Leipz. 1863 I, 1110.

Fürst, BJ. I, S. 396 erwähnt noch:

5. Algebraischer Commentar über das 10. Buch von Euklid's Elementen.

Ferner eine französische Übersetzung von n. 1., 4. Ausg.: Formules et problèmes etc. 1832.

Fortsetzung von N. 2, Teil 3 u. 4, 1833, 1837.

Vorrede zu J. A. Friedländer 1825, s. oben[1]).

Außerdem erwähnt Fürst S. 397 eine **2.** Ausg. von n. 1 vom J. 1838 (!).

Die englische Encyklopädie kennt M. Hirsch überhaupt nicht (VI, 417).

Meir Moses Kornick (so ist in CB. 1588 zu lesen, aus Glogau, gest. in Hamburg 9. August 1826, Zunz, Monatstage, S. 45) wollte ein hebräisches Werk über Chronologie, betitelt מאיר עיני העברים, verfassen, dessen Ankündigung und Probe im מאסף VIII, 57, 76 sich findet; er erwähnt es auch im Vorwort zum לוח, Berlin 1807, an welchem er beteiligt war; am Ende der Vorrede zum System usw. heißt es: »Sollte dieses Werk eine gütige Aufnahme finden, so bin ich auch gesonnen, mein größeres Werk über die jüdische Zeitrechnung zum Druck zu befördern, welches alles enthält, was zur Übereinstimmung der jüdischen mit dem Gregorianischen und Julianischen Kalender erforderlich ist«.

Meier Kornik, System der Zeitrechnung in chronologischen Tabellen, Berlin 1825, fol., bereits selten (ich besitze es), war lang das bequemste Mittel zur Auffindung von Daten nach jüdischer und christlicher Zeitrechnung, obwohl einige Druckfehler darin entdeckt wurden. Seit etwa 40 Jahren haben die Tabellen von B. Goldberg, Js. Loeb, Zuckermann und Cohn-Simon jene verdrängt[2]).

[1]) Sämtliche Schriften sind in Berlin gedruckt.

[2]) Herr Dr. Löwenstein (in Mosbach) hat Tabellen über die Jahre 342—2000 druckfertig, welche die Umrechnung fast überflüssig machen.

Der VIII. Bd. des מאסף enthält folgende Artikel K.'s: Anzeige eines (in Bode, Astronom. Jahrb. 1808, S. 64 empfohlenen) Kalenders in fol., S. 174. — סתירת טענות הקראים, gegen die Angriffe der Karaiten auf den rabbanitischen Kalender, in תיקון הקראים (s. M. b. d. J. 1897, S. 71—3, 92), S. 163, auch schlecht abgedruckt bei Filippowski, האסיף, Lond. 1850, S. 52.

מולדות, Neumonde nach Berechnung der *Karaiten* für 34 Jahre, 467—600 (*anonym ?*), erschienen in (Dschufut Kale) קלעא **1806**, 4° (Supplem. zu Benj. ms.).

1807 erschien in Prag in 4° ברורי המדות über Geometrisches in der Halacha von Tobia Levi aus Horschitz, Rabb. in Meseritz in Böhmen, Zedner p. 434, ausführlicher bei Wiener (קהלת משה S. 200).

Philipp Lazarus Hurwitz, »bestellter« [d. h. angestellter] Lehrer der Gemeinde, behandelt in seinem Artikel: »Über die Moral und Wissenschaft der alten Hebräer,« in der deutschen Zugabe zum 2. und 3. Hefte des IX. Jahrganges [so lies CB. p. 1050] des Sammlers (**1809**), S. 5 ff., die Arithmetik. Hiernach ist Fürst I, 418 zu ergänzen.

Uri Zebi Rubinstein in Lemberg, der bekannte Herausgeber und Fortsetzer des bibliographischen Werkes שפתי ישנים von Sabbatai Baß, edierte auch מלאכת מחשבת von Elia Misrachi, Lemb. **1809**, und zugleich eine von ihm verfaßte oder übersetzte Schrift über Schachspiel (למידי העיוני המעשי), ohne Titelbl., s. mein Schach bei den Juden, in Van der Linde, Gesch. d. Schach, Berlin 1873, S. 183, 184, wonach Fürst, B. J. III, 180, zu ergänzen ist.

1812 erschien in Dessau פרפראות לחכמה, Entwurf zur Selbstverfertigung eines immerwährenden Kalenders nach Sonnen- und Mondjahren usw., 71 Bl. mit deutschen Lettern, dann Tabellen über die Jahre 1808—1900 mit deutscher Einleitung in hebr. Lettern, 32 Bl. von Meir Elkan (b. Elchanan), Lehrer in Fürth (vgl. vor J. S. 737;

CB. p. 1698; Landshuth, Onom. S. 59; Zeitschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschland V, 164).

Ms. Berlin 224 (mein Verzeichn. II, 76) enthält f. 55—58 חצי היום לוחות שעות, Stundentabellen für die Breite von 45°, beginnend mit dem 21. März (Frühlingsanfang), geschrieben in אקוי (wahrscheinlich Acqui im Mantuanischen Montferrat) wohl vom Schreiber des nachfolgenden Musterkalenders für Synagogen v. J. 1711/12: דרך משל לעשות נייר היומים אשר נקרא ללועז קארט"א ד"י סקול"א בלשון האיטלקי. (Einen לוח הכנסת schickt Chajjim b. Isak Chaber in Damaskus 1546; Zunz, Zur Gesch. S. 531; Landshuth Onomast. S. 117). Die zu Anfang gegebenen chronologischen Daten beginnen mit der Sintflut und enden mit den »7. Jahr der Regierung des grossen Kaisers Napoleon's I.« Der Kalender endet mit Tischri 5573 (Herbst 1812)[1]).

1814 erschien in Wien פרפראות לחכמה, Elemente der Geometrie nach *Euklid*, mit Figuren von Jakob Koppel b. Itzig *Schacherls*, [= Isacherls?]. Ein Exempl. auf großem, weißem Papier besitzt die Bodl. (CB. p. 2510).

1814 gab Rodriguez *Mosanto* einen 50-jährigen Kalender heraus (nach Schwab, Almanach perpet. 1864).

In demselben Jahre, oder **1815**, erschien (anonym) לוח על מאה שנים, Kalender über die Jahre 576—675, vielleicht in Altona (Rosenthal, Katal. Roest., S. 76).

1817 erschien in Amsterdam עתים לדעת, Chronologie auf Grund der Bewegung der Himmelskörper, woraus Neumonde u. Quatember berechnet werden, von Arje Loeb Frenz. (Zedner S. 257, in Katal. Mich. 3470 anonym, fehlt also [wie Anonyma überhaupt] bei Fürst I, 298, Benj. S 454, n. 678.)

1819 edierte Jakob b. Pesach Hahn in Altona einen Kalender, לוח, über 50 vergangene und 50 künftige Jahre, korrigiert von Jakob Heilbut (Benj. S. 69 n. 27; Katal. van Biema S. 65 n. 1185).

[1]) Den Kalender לוח הלב, Tarnopol 574, bei Rabinowitz, Katalog 1886, hat Benj. S. 510 n. 120: ציר נאמן.

1821 erschien in Metz in 4° אמרי בינה, Berechnung, aller Neumonde und Quatember bis zu Ende des Jahres 6000 (2240), von Natanel b. Isak, genannt Seligmann *Wiedersheim* (וידערשהיים), רב וזקן des Konsistoriums in Metz. (Zedner 778, Wiener, ק'מ S. 94 n. 759; Benj. n. 802 fehlt bei Fürst III, 513; unter Hadamard I, 352: Nat. Sam. **Wittenheim,** nach Carmoly, Rev. Or. III, 287 n. 72; im Titelindex III, 565: Wittersheim.)

Elieser b. Salman Steinitz, Korrektor der Zeitschrift בכורי העתים, verfaßte den Artikel בענין קביעות ודחיות לחבר לוח, über Berechnung von Kalenderbestimmungen, daselbst III, 236 (**1822,** CB. p. 265; Anderes bei Zedner S. 734; Fürst kennt St. nicht).

1822 erschien in Reggio אור עינים, Kalenderfeststellung über die Jahre 5583—999, mit italienischen Anhängen über Sabbatanfänge, von Abraham Michael Fontanella b. Samuel Chajjim. (Zedner S. 253, Wiener, ק'מ S. 64, n. 507; eine 2. Ausg. 1832 bei Benj. S. 27, n. 541 beruht wohl auf einem Druckfehler der Quelle, wie vielleicht 1802 bei Fürst I, 286.)

1823 erschien in Berdiczew מלאכת מחשבת, Rechenkunst, deutsch mit vokalisierten hebr. Typen, von ליבן גאלדין באַרג (Levin Golden Berg?); Benj. S. 330, n. 1264 (wo die andere Ausg. 1838 offenbar irrtümlich aus n. 1269 stammt; s. hier unter 1834); fehlt bei Fürst.

L. Cohen, A new System of Astronomy, comprehending the discovery of the gravitating power, the efficient cause which actuates the planetary system etc., London **1823** (CB. 848, ergänzt aus dem Cat. of the Brit. Mus. s. v. p. **144,** wo der Verf. mit dem von תורת אמת identifiziert ist, wie in CB. vermutet, wo diese hebr. Worte im Titel unbeachtet blieben).

J. A. Friedländer, Rechenkunst in ihrer Vereinfachung, oder die Anweisung, alle, selbst die schwierigsten Aufgaben, sogar oft 4, 5 und mehrere auf einmal, nach

einer und derselben Regel, leicht und sicher auszurechnen. 2 Abtheilungen. Mit Vorrede von Meyer Hirsch, Berlin **1825** (Fürst, B. J. I, 303).

1825 erschien in Lemberg קצור עברונות, Compendium der Kalenderregeln; Benj. S. 534, wo das vorangehende Citat zu berichtigen und ergänzen ist, wie folgt: Wolf, B. H. III p. 508, n. 1056b, will in der Oppenheimer'schen Sammlung eine Handschrift dieses Titels von Jakob b. Isak אזרוב, 6 Bl. 4° gesehen haben; aber wahrscheinlich ist »MS.« irrtümlich in seine Notiz gekommen. Das gedruckte Buch verfaßte *Jakob* b. Isak aus אזרוב (in Polen?), Enkel des Lubliner Rabbiners Isak b. Natan Spira; es erschien s. l. e. a., vielleicht in Lublin im XVII. Jahrh., s. CB. p. 1218.

1826 starb der Karait Isak b. Salomo, Rektor und Vorsitzender des Gerichts in Dschufut Kale, איש מתיבתא ואב בית דין, Verfasser von אור הלבנה. Diese Abhandlung über Chronologie und Kalenderkunde nach Ansicht und Praxis der Karäer edirte Nachmu b. Salomo Bobowitz in Szitomir 1872 (auf fließendem Druckpapier); angehängt ist: אגרת פנת יקרת über die 10 Glaubensartikel von demselben Verf. (dessen Biographie von N. Bobowitz vorausgeht) und שש כנפים von Immanuel b. Jakob (1340—65 mit besonderem Titelbl.)[1]) Genaueres s. HB. XV, 26; Vergl. Wiener ק"מ S. 54, n. 434; über den Verf. s. auch Gottlober, בקורת, S. 183.

Eine sachliche Würdigung des jedenfalls achtenswerten Werkes Isak's erfordert ein eingehendes Studium seitens eines Fachgelehrten und Kenners der älteren, namentlich der karaitischen Schriften. Ein flüchtiges Durchblättern ergab die folgenden Bemerkungen.

Die Abhandlung, mit Tabellen reichlich ausgestattet, durch Figuren beleuchtet, zerfällt in II Teile von 12 und 25 Kapiteln; der I. behandelt im Allgemeinen die Neumondsberechnung als biblisches Gebot mit Rücksicht auf die Ansichten früherer Gelehrten, insbesondere der Karäer;

[1]) M. b. d. J. 1898, S. 79 ff.

der II. die einzelnen Bestandteile der Chronologie und des Kalenders. Verf. citiert von Karaiten: Jefet ha-Levi, S. 8; Ahron I (b. Josef), Verf. des מכחר, S. 9; [Ahron b. Elia] Verf. von עץ חחיים, S. 5 und sonst; Elia Baschiatschi (בשיצי S. 5), Verf. des אדרת (אליהו, häufig; dieser ist auch mitunter die Mittelquelle für andere Citate (s. unten ibn Esra); Samuel in Constantinopel (1770), welcher eine Ausgleichung zwei irrender Parteien bewirkt, S. 30, vgl. S. 6; seinen Lehrer »Benjamin« S. 30; R. Simcha in Constantinopel, über eine Berechnung von Tischri 556 (Herbst 1795), S. 81; zeitgenössische Gelehrte (משכילי הדור), mit welchen er in Controverse stand: יאני השיבותי להם דברי שלום ואמת, S. 27. Von Rabbaniten: Abraham Ibn Esra (ראב"ע S. 48, אב"ע S. 69 über נליות, ist aus Baschiatschi); Maimonides (מימוני, רמב"ם), S. 5, 63, 68; לוחות הכנפים, S. 63, das sind die Tafeln des Immanuel b. Jakob; אוצר נחמד, S. 19, Supercommentar zu ibn Esra; Verf. ist Moses b. Jakob (s. die Citate in HB. XVIII, 3).

Isak nimmt auch Rücksicht auf die »neuere Astronomie«, welcher alle Gelehrten Europas (יאירופא, S. 37 zweimal, für איזורופא) beistimmen, daß die Sterne wandeln. Seit 300 Jahren habe kein Gelehrter die Irrtümer der früheren Berechnung gemerkt, darum fühlte er sich berufen zu einer klaren Darstellung (S. 33, 87). — S. 141 wird das Jahr 560 als = 2222 der Zerstörung des ersten Tempels angegeben.

1826 erschien in Verona in $16^0$ ein לוח über 64 Jahre, worin Neumonde usw. angegeben sind, von einem Anonymus (Katal. Rabinowitz 1886, n. 1773; Zedner p. 308: »Ephemer«).

1827 erschien in Wien בן ישי, über Zeitrechnung, auch einen Kalender über 160 Jahre (1582—5741) enthaltend, hebräisch und italienisch (verfaßt 1825) von Leon Pace Ginesi (Jehuda Schalom יניסי) aus Triest (143 Bl.; CB. p. 1372; Zedner S. 270; Benj. S. 78, n. 447; Fürst II, 50: Jeneisi und בן ישע).

Ich setze hierher Alexander Bähr in Fürth, dessen Ausgabe eines Gebetbuchs (1827) Zedner, S. 81, angibt (fehlt bei Fürst I, 80). Eine Probe seines größeren Werkes über Mathematisches im *Talmud* gibt Lippmann in der Ausgabe des ס' השם von Abraham ibn Esra, Fürth 1834, f. 12.

Die Arithmetik צפנת פענח von Josef b. Menachem (Mendel) שליפירז (Schliepers, bei Zedner, S. 685, *Schliffers* Fürst III, 216: Horoditsch), erschien in Wilna (und Grodno, nach Benj. S. 612, n. 179) 588, **1827**. Nach Fürst werden »als Anhang mehrere im *Talmud* vorkommende Berechnungen erörtert«. Sollte Zedner einen Censurvermerk benützt haben? Wenn שליפירז nicht Ortsnamen ist, mochte man *Schleppers* lesen?

1829 erschien in Wilna und Grodno in 4° קנה חכמה, 5. Kapitel über Algebra von Nisan b. Abraham aus דעליאטשיץ (Benj. S. 530, n. 411; Zedner S. 615 = Mich. 3838 anonym, also nicht bei Fürst zu finden).

Isak Samuel Reggio, Prof. und Rabb. in Görz, wegen seines Freisinnes bekannt und in orthodoxen Kreisen mißliebig, schrieb in der Zeitschrift בכורי העתים, Wien IX (1829) S. 5 שימת עין על התכונה, ein Blick auf die Astronomie (CB. p. 2136), nach Fürst III, 140 auch abgedruckt in Martinet's Chrestomathie, Bamberg 1837, S. 109.

1829 beginnt die literarische Tätigkeit des Prof. Moritz Abraham Stern in Göttingen, gest. als Privatmann in Zürich am 11. Januar 1894; s. S. Rudio, Erinnerung an Moritz A. Stern, in Jahresbericht der deutschen Mathematiker-vereinigung (1894/95), Zürich 1897, S. 34—36; vgl. M. Cantor in Zeitschr. für Mathematik XL, 1895, histor. Abt. S. 60; Bibl. Math., her. v. Eneström XI, 92. Nur 3 seiner sehr zahlreichen Schriften verzeichnet CB. p. 2660; wahrscheinlich vollständig verzeichnet sie Poggendorf, Historisch-Literarisches Handwörterbuch, Lpz. 1863, II, 1004, Bd. III, 2. Abt., 1894, S. 1292. — In A. Geiger's jüd. Zeitschr. Bd. 1863, IV, 1866, S. 290, VI, 1866, IX, 1871,

S. 78, 219, 228 sind Artikel von ihm enthalten; mathematischen Inhalts sind: Die Sternbilder in Hiob Kap. 38, V. 31/32, III, 258 (Aus einem Briefe) über ירה האיתנים. Hiernach ist Fürst, B. I. III, 388 und die englische Encyklopädie XI, 851 zu ergänzen.

Moses Samuel Neumann aus Kittsee in Ungarn, als Jugendschriftsteller, auch als Commentator der logischen Terminologie des Maimonides bekannt (vgl. CB. p. 2060) verfaßte:

a) הכדור oder Geographie, enthaltend die mathematische, physisch-politische Erd- und Länderbeschreibung (die politische beschränkt sich auf Österreich), hebräisch und deutsch, Prag **1831** (Zedner, S. 613, Benj. S. 236 n. 33, fehlt auffälligerweise in Zunz, Geogr. Lit., Ges. Schr. I, auch bei Fürst III, 31).

b) מלאכת החשבון oder Rechenbüchlein, 2. Aufl. Wien 1831 (Zedner, l. c.; ebenso Benj. S. 330 n. 1253; 1837 bei Fürst III, 30 ist vielleicht Druckfehler; das Datum der 1. Aufl. ist mir unbekannt).

1834 erschien in Berdyczew in 4° מלאכת מחשבת החדש auch חשבון השלם genannt, Rechenbuch in 3 Teilen von Schalom b. Moses Arje בליינקר *Blenker* (Zedner S. 152, Benj. S. 331, n. 1269, Fürst I, 120: *Bleinker*, so sprach man wohl den deutschen Namen aus, daher zwei Jod?).

1834 erschien (nach Fürst III, 513) in Berlin לוח, Wandkalender der jüdischen Zeitrechnung von J. 5494—5743 (1734—1983) in tabularischer Form. 1 Bogen groß Folio.

לוח המולדות, eine Tabelle der Neumonde von einem Anonymus über die Jahre 595—610 (**1835**—50) enthält ms. Berlin 257, Verzeichnis II, 117 Col. 2.

1836 erschien in Wilna und Grodno in 12° mit 3 Figuren דרכי החשבון, Arithmetik von dem 15 jährigen Jechiel Michael Epstein b. Isachar Baer aus Sagar in Wilna (Benj. S. 119, n. 494; Wiener ק"מ S. 305 n. 2489, fehlt bei Fürst I, 246).

Seit 1836 erschien in London ein (*anonymer*) Hebrew and *English Almanack*, dessen Inhalt ich nicht näher untersucht habe (CB. p. 559 n. 3615; Zedner, S. 240).

1838 erschien in London in englischer Sprache: E. H. Lindo, A Jewish Calendar for 64 years with various useful tables (CB. p. 1625; fehlt bei Fürst I, 251).

1840 קביעות, karaitisch, so lautet meine Notiz, ohne Angabe der Quelle.

Mit dem Jahre 1840 sind wir nach einer Wanderung durch drei Jahrhunderte an dem Ziele angelangt, welches aus verschiedenen äußeren Gründen als Grenze meiner Aufzeichnungen sich empfahl, als ich in den vierziger Jahren den Artikel »Jüdische Literatur« in Ersch und Gruber zusammentrug. Über die Möglichkeit, diese Grenze weit zu überschreiten, hatte ich keine Veranlassung, mich Vermutungen hinzugeben. Später erkannte ich allerdings, daß das Jahr 1850 zu wählen war, nicht wegen der runden Zahl (1840 ist ja 5600 der jüdischen, jetzt überall angenommenen Zeitrechnung), sondern wegen der Epoche des Jahres 1848 in der Gesamtgeschichte, hervortretend in der scheinbar zurückgebliebenen Geschichte der Juden. Bis dahin war die Mathematik bei den Juden ein Element ihrer eigenen Kulturgeschichte, allerdings nicht ohne Einfluss des »milieu«, um diesem Modewort auch einen Platz in der Wissenschaft vom Judentum anzuweisen. Bisher konnte man nur indirekt in der Pflege sogen. profaner Wissenschaften seitens der Juden einen Maßstab für die Kultur eines besonderen Volkes finden — ich erinnere z. B. daran, daß der europäische Norden, mit dem »Volke der Denker« an der Spitze, weit über das Mittelalter hinaus kaum einen jüdischen Philosophen, oder Arzt, oder Naturforscher aufzuweisen hat; das deutsche Mittelalter kennt auch keine hebräische Übersetzung oder Bearbeitung eines wissenschaftlichen Werkes (Die hebr. Übersetzungen d. M. S. XX). Mit der *gesetzlichen* Gleichstellung der Juden, in den civilisierten

Staaten, wo der »geförderte Rückschritt« es nicht bis zur Judenhetze gebracht hat, verliert sich das specifisch Jüdische in der strengen Wissenschaft, wo überhaupt das Geniale und Hervorragende stets nicht national, sondern *individuel* ist (vgl. Oriental. Litzt. 1901 Col. 95). Wo die Juden in der Landessprache denken lernen (unsere Schulen fördern das Denken in einer bestimmten Sprache), da gehören ihre Leistungen in einer Geschichte, welche nationale Rubriken aufstellt, dem Volke an, dessen Sprache die ihrige ist oder sein wird. Die Zukunft der hebräischen Sprache außerhalb talmudischer Diskussion wird nicht in Jerusalem und Basel, sondern in Petersburg und Warschau entschieden.

Ich habe zu spät angefangen, Einiges aus den Jahren **1841—50** zu notieren, es mag hier als Einladung und Aufforderung zu Ergänzungen diese Abhandlung abschließen.

In der Sammelschrift בכורי השנה Bd. I, Amst. 1844, hebr. und holländisch (ohne Namen eines Redakteurs), enhält p. 17. »Jets omtrents den Kalendar over het algemeen en den israelitischen in het bijzonder« (wertlos).

1841 (5602) erschien in Wilna in fol. עטרת שאול, über den Talmud. Traktat Chullin von Saul Loria (oder (*Lurja*) b. Moses Michael aus זאלמאן (Zedner S. 500); zuletzt Einiges über Trigonometrie und Algebra (Benj. S. 436, n. 251). — Der Verf. erwähnt sein unediertes Werk ערוגת הבשם über Geometrie (Benj. S. 450 n. 586).

1844 (beendet 1845) edierte in Hamburg Abraham b. Jehuda Loeb, Prediger in Graetz (גריץ) unter dem Titel אמרי נועם 3 Bestandteile; n. 3. ist . . . לוחות המועדות, Tabellen über Feiertage und Zeiten v. J. 587—6000 (Wiener, ק"מ S. 96, n. 776, Zedner S. 20, wonach Benj. S. 43, n. 818 zu ergänzen ist; fehlt bei Fürst).

(Fortsetzung folgt).

# Besprechung.

**Yahuda, Dr. A. S.** Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-Hidâja 'ila Farâ'id al-Qulûb von Bachja ibn Joseph ibn Paqûda aus dem 'Andalûs nebst einer grösseren Textbeilage. Frankfurt a. M. J. Kauffmann 1904, VIII und 43 pp. und 49 pp. 8° arabischen Text.

Eine Kehrseite der sonst so glänzenden Epoche der jüdisch-arabischen Literatur ist, dass ein ansehnlicher Teil der bedeutenden, in arabischer Sprache verfassten Werke einem grossen Kreis des jüdischen Publikums erst aus zweiter Hand zugänglich war, durch die Übersetzertätigkeit der Familie Tibbon insbesondere. Mussten nun eine Anzahl von wichtigen Schriften, die von bleibendem Wert waren, und für die sich nun gerade kein Übersetzer fand, hierdurch fast ganz dem Judentum der späteren Zeit verloren gehen, — wir erinnern nur an Saadia's Pentateuchkommentar, dessen arabisches Original nachweislich noch in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts vorhanden war, — so konnten anderseits auch die in Übersetzungen verbreiteten Werke nicht in einem die ursprüngliche Form wahrenden Gewande sich zeigen. Trotz dem nicht hoch genug zu bewertenden Verdienste der Tibboniden, ist doch nicht zu verkennen, dass sie eben in einem Lande lebten, in dem das Arabische nicht mehr als lebende Sprache geredet wurde, dessen intime, auf eigenen Erfahrungen beruhende Kenntnis ihnen mithin nicht mehr eigen war. So konnte es denn nicht fehlen, dass die Übertragungen der Tibboniden, von manchen, den Sinn des Werkes entstellenden Fehlern nicht frei blieben, wie es die Untersuchungen der letzten Jahrzente gezeigt haben, und zwar für Saadia durch Wolff, Margulies in verschiedenen Jahrgängen des »Magazin für die Wissenschaft des Judentums«, und besonders Bacher in seinem Aufsatz: Die Irrtümer Jehuda Ibn Tibbon's in seiner Saadiaübersetzung (Kauffmann-Gedenkbuch p. 188—209), für Jehuda Halevi durch Horovitz in Monatsschrift XLI p. 264—273, 313—321, für Maimuni durch die Anmerkungen von Munk in seinem dauerndmustergültigen Guide des Égarés, während andererseits z. B. für des letzteren Werk die auf Grund besserer arabischer Sprachkenntnis fussenden Berichtigungen von Schem Tob Ibn Palquera in seinem More ha-More wertvoll sind. Nachdem nun die philosophischen

Werke der letztgenannten Autoren, wie auch das תקון מדות הנפש des Gabirol, uns bereits im Original vorliegen, ist es mit Genugtuung zu begrüssen, dass auch die Herausgabe des ausserordentlich populären, ethischen Werkes von Bachja Ibn Pakuda im arabischen Urtext nunmehr in die Wege geleitet wird. Unsere Freude wird aber noch ganz besonders erhöht, wenn wir das uns im vorliegenden Werk Gebotene als einen verheissungsvollen Anfang betrachten können, da der Verfasser, Herr A. S. Yahuda, sowohl durch Abstammung — er ist im Orient geboren — wie durch Wissen und philologische Schulung, in hervorragendem Masse geeignet erscheint, das bisher als Desideratum in der jüdisch-arabischen Literatur empfundene zu erfüllen. Eine Darstellung von Yahuda's Ergebnissen und Leistungen in der vorliegenden Arbeit soll nun, nebst Bemerkungen unsererseits, hier geboten werden.

Nach der Einleitung p. V—VIII, in der uns der Verfasser die Vorgeschichte dieser Prolegomena und der ihnen demnächst folgenden Gesamtausgabe des Werkes schildert, wird in Abschnitt 1 (S. 1—17) über Bachja's Werk, Schicksal und Bedeutung des arabischen Originals gehandelt. Wir heben folgendes daraus hervor: Die eigentliche, richtige Aussprache des Namens, die auf einer von Nordafrika bis nach Jemen reichenden Tradition beruht, ist: Bachje (S. 1, Anm. 1). Der Verfasser weist auch darauf hin, dass das arabische Original zum Verständnis des Werkes, infolge mancher Irrtümer Juda ibn Tibbon's, unabweisbar notwendig ist. Aber auch nur auf Grund des Urtextes lassen sich die Beziehungen der moralphilosophischen Anschauungen Bachja's zur ethischen und asketischen Literatur der Mohammedaner im allgemeinen und sein engeres Verhältnis zu einzelnen mohammedanischen Schriftstellern« erst erkennen und richtig beurteilen. Yahuda führt nun aus, dass die von seinen Vorgängern, wie Kaufmann, Schreiner, Bacher und Goldziher, unternommenen Versuche, die Quellen einzelner Partieen der »Herzenspflichten« in den Schriften der Ichwân-al-Safâ, der sogenannten »lauteren Brüder« und Gazzâli zu finden, aus Mangel an der arabischen Vorlage nicht zu einem abschliessenden Ergebnis führen konnten für die Frage, ob Bachja unmittelbar oder nur sekundär aus den genannten Autoren geschöpft hat. Eine auf Grund des arabischen Originals angestellte genaue Untersuchung hat nun Yahuda zu dem Resultat geführt, dass nicht nur von einer Beeinflussung Bachja's durch Gazzâli im allgemeinen zu sprechen ist, sondern dieser sein ausschliesslicher Gewährsmann ist und er lediglich mit dessen Worten das aus den Schriften der »lauteren Brüder« entnommene wiedergibt. Auch äusserlich lehnt sich die lebendige Darstellungsweise und die rednerische

Art Bachja's an die des arabischen Philosophen an, während keineswegs durch diesen der ideelle Gehalt und der systematische Aufbau von Bachja's Werk bestimmt wird, denn in dem letzteren herrscht viel mehr Disposition und System als in den verworrenen Schriften des mohammedanischen Asketen. Besonders hat Bachja in seinen »Herzenspflichten« Gebrauch gemacht von Gazzâli's Traktat »Al-Hikma fi Machlûkât-al-Allah«, d. h. die weise Berechnung in Gottes Schöpfung, die namentlich ausgiebig im zweiten Abschnitt benützt sind. Auf dieser unverkennbaren Abhängigkeit von Gazzâli baut nun Yahuda seine Ansicht auf über den genaueren Zeitpunkt und Ort der Abfassung des Bachja'schen Werkes, das also erst nach dem Auftreten des arabischen Philosophen in Spanien, am Anfang des XII. Jahrhunderts, entstanden sein kann. Aber noch enger glaubt der Verfasser die Zeit für die Abfassung der »Herzenspflichten« bestimmen zu können. Er findet nämlich, dass sich Bachjas Ausführungen, Einleitung, ed. Stern, S. 10 und Pforte III, שער עבודת האלהים, das. S. 147 ff., in denen gegen die einseitigen Halachisten und die über der Beschäftigung mit der Kasuistik die Pflege der Ethik in Praxis und Theorie ganz ausser acht lassenden Talmudisten scharf polemisiert wird, vollständig entspricht dem, was Gazzâli in seinem, in der mohammedanischen Welt sehr angesehenen Werk »Ichjâ-al-'Ulûm« d. i. »Belebung der Wissenschaften« gegen die ganz analoge Fukâhabewegung unter den mohammedanischen Theologen vorbringt. Den Höhepunkt erreichte diese von Bagdad ausgehende Geistesrichtung, vor der auch Gazzâli dort hatte weichen müssen, in Kordoba in den Jahren 1106—1143 unter der Herrschaft des bigotten Alî ben Jussu (Y. S. 13—14). Für das Hinübergreifen dieser Zustände innerhalb des Islâm's auf das Judentum glaubt Y. besonders das Moment als wichtig anzusehen, dass Bachja, der doch selbst als דַּיָּן d. h. Richter bezeichnet wird, und somit amtlich innerhalb dieser Kreise stand, wohl jedenfalls Zustände, wie die geschilderten, kennen gelernt hat, und diese ihn zu solch herbem Tadel herausforderten. Aus den genannten Gründen will der Verfasser auch gerade Cordoba als Wohnort Bachja's annehmen. Als terminus ad quem seien jedenfalls Anfang oder Mitte des fünften Jahrzehntes des XII. Jahrhunderts anzunehmen, da Bachja von A. I. E. im Kommentar zu Deut. 32, 39 erwähnt wird, wie die guten alten Ausgaben statt des in den meisten editt. sich findenden ר' האי haben. — Wenn wir nun auch diese von Yahuda erörterten Tatsachen im allgemeinen gelten lassen, so müssen wir doch die Anwendung derselben in dem von ihm angenommenen Umfange etwas einschränken. Wir müssen es zunächst dahingestellt sein lassen, ob auch nur mutatis mutandis die Fukâhabewegung der Mohamme-

daner ihr derartiges Widerspiel innerhalb des Judentums hatte. Dann aber war eine wissensfeindliche Strömung schon eine geraume Zeit früher wahrzunehmen. Wir erinnern nur an die Salomo Ibn Gabirol bereiteten Feindseligkeiten, an die sich gegen Ibn Djanâch richtenden Angriffe von Frömmlern, ferner an die auch Isaak Ibn Barûn trotz seiner Stellung als נשיא oder Polizeimeister — צאחב אלשרטה — nicht verschonenden Bemängelungen wegen seines Standpunktes in der Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen. Es sei ferner erinnert an den in seinen Commentaren mit Vorliebe halachische Themata behandelnden Juda Ibn Bal'âm, der gegen den ihm vielleicht persönlich verhassten Mose Ibn Chiquatilla eine mitunter alles Mass überschreitende Kritik übte wegen einer mehr der Vernunft entsprechenden Auffassung der biblischen Wunder (vgl. z. B. Poznan'ski's Ausgabe von Ibn Bal'âm's Josuakommentar, Berlin 1903, S. 17, p. 1; auch R. d. É. J. XVII, 178) und bemerken noch, dass uns über Ibn Bal'âm von Mose Ibn Esra berichtet wird, dass er sich in den letzten Lebensjahren dem Fikh, d. i. dem Rechtsstudium und der Theologie, widmete: אלמתפקה פי אכר עמרה (cf. Fuchs, Studien über Abu Zakarja Jahja-R'Jehuda-ibn Bal'âm, Berlin 1893, p. 20, Anmerkung 29). Alle diese Momente verweisen uns aber auf das nördliche Spanien, besonders jedoch auf Saragossa, als den Mittelpunkt dieser Strömung innerhalb des Judentums, wo die genannten Gelehrten, die durch das Übelwollen einer unter der Hülle der Glaubenstreue die wissenschaftliche Richtung bekämpfenden Bewegung zu leiden hatten, sämtlich sich aufhielten[1]). Wenn wir also, infolge der inneren Abhängigkeit Bachjas von Gazzâli nur die ersten Jahrzehnte des XII. Jahrhunderts als Abfassungszeit der Herzenspflichten annehmen müssen, gemäss Yahuda's Ausführungen, so können wir doch ihm in Bezug auf Cordoba als Wirkungsort Bachja's nicht beipflichten, vielmehr muss, nach unseren Darlegungen über das Milieu der jüdischen, zelotischen Richtung, das auch gewöhnlich genannte Saragossa auch fernerhin als Aufenthaltsort Bachja's gelten. Die vom Verfasser in dem Titel ganz zuversichtlich hinzugefügte Bezeichnung »aus dem 'Andalûs« ist demnach nicht ohne weiteres anzuerkennen.

Der zweite Abschnitt (S. 17—43) lautet: Die Hss. O. und P. und die Gestaltung unseres Textes. Hier zeigt nun Yahuda vollends seine Meisterschaft in der philologisch-diplomatischen Behandlung

[1]) Betreff Saragossa als Wirkungsort von Ibn Barûn vgl. meine Ausführungen in meiner Besprechung von Steinschneider's Arabische Literatur der Juden in Monatsschrift XLIX, p. 376—377.

eines Textes, wozu noch seine intime Kenntnis des Arabischen mit allen dialektischen Feinheiten hinzutritt, auf Grund deren er uns auch eine Anzahl wertvoller, aus der lebendigen Beobachtung geschöpfter Details in linguistischer Beziehung gibt. Es kommen für Bachja's Werk zwei Handschriften in Betracht, eine Oxforder (O) und Pariser (P), ferner mehrere Fragmente in der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Nach der Schrift der Mss. zu urteilen, ist O. in Jemen, P. in Maghreb, also in Nordafrika, geschrieben. Zu den Eigentümlichkeiten der ersteren gehört zunächst, dass sich in der Punktation der hebräischen Texte das a wie ä ausgesprochen findet, eine besonders jemenische Eigenart. Von den Besonderheiten der den maghrebinischen Charakter tragenden Hs. P., die sich lediglich auf den arabischen Text beziehen, ist hervorzuheben die eigenartige Andeutung der doppelten Aussprache — Teschdîd — durch vorangehendes Sukûn, ferner die Verwechselung vom ظ = ט mit ض = צ. Bemerkenswert sind die Ausführungen Yahuda's p. 30—31, Anmerkung 1, dass man den in arabischer Sprache schreibenden jüdischen Autoren vielfach Vulgarismen zuschreibt, die nicht sowohl von diesen herrühren, als von den oft wüllkürlich die Textgestalt ändernden Kopisten[1]). Was nun die Gestaltung des Textes in den beiden Hss. betrifft, so leidet O. an kleineren, P. an grösseren Lücken, die aber am Rande einer jeden von späteren Lesern (OK. und PK.) z. T. ergänzt wurden, wobei aber OK. korrekter als PK. ist. Die Verschiedenheit von O. und P. besteht nun darin, dass hauptsächlich in den letzten Teilen des ersten Abschnittes P. eine präzisere und schulgemässere Fassung des Gedankenganges aufweist, der aber mit der populären und weitläufigeren Darstellungsweise des Werkes im allgemeinen nicht übereinstimmt. Beide Hss. aber beruhen auf späteren Bearbeitungen des Originals. Da nun jedenfalls die Hs. O. mehr der Anlage des Originals entspricht und auch die Übersetzung Juda Ibn Tibbon's sich mit sehr geringen Ausnahmen an O. anschliesst, diese demnach eine dreifache Beglaubigung für sich hat, so sah sich Yahuda veranlasst, dieselbe zur eigentlichen Grundlage seiner Textedition zu nehmen, sich der anderen Mss. respektive Fragmente, wie auch der Tibbonschen Version, jedoch als Korrektiv zu bedienen.

Es folgt nun als besonderer Teil mit arabischem Titel und arabischer Paginierung der Text der ersten Pforte des Kitâb-al-Hidâja, der sogenannte باب التوحيد = שער היחוד S. 1—49, (ed. Stern S. 31 bis 83), wobei Yahuda vom achten Kapitel an den Text von P., da,

[1]) Entgegengesetztes über die Textgestaltung von Maimuni's Dalalat-al-Hairîn, siehe bei Hirschfeld, Mschr., Jahrgang 39, p. 404 fgg.

wo er grössere Verschiedenheiten aufweist, neben den von O. stellt, während er sonst die Varianten in die Fussnoten verweist, die auch die Nachweisungen der Bibel- und Talmudcitate enthalten. Dankenswert ist auch, dass der Herausgeber die einzelnen Abschnitte der Übersichtlichkeit halber fortlaufend numeriert hat. Es verlohnt sich nun, die Übersetzung Tibbons mit dem uns vorliegenden Text zu vergleichen, wobei sich für das von Yahuda S. 40—41 charakterisierte Verfahren Tibbon's eine vollständige Bestätigung ergibt. Aber auch so manches Versehen erkennen wir dabei, das, zum Teil auf mangelhafter Kenntnis des Arabischen beruhend, die Widergabe des richtigen Sinnes des Verfassers beeinträchtigt. Einige Beispiele sollen dies veranschaulichen: Das Original hat im dritten Abschnitt der ersten Pforte, S. 4, 13—14: فهو مطلوب عن غفلاته: es wird von ihm Rechenschaft gefordert, d. h. es rächt sich an ihm, dass er dies vernachlässigt. Tibbon, ed. Stern S. 37, Ende, hat diese Wendung nicht, die doch gerade die Eindringlichkeit der Mahnung Bachja's zum Nachdenken über die Einheit Gottes verstärken soll. Es ist demnach ungefähr zu ergänzen: והוא נפקד על התרשלו בזה. — Das. Z. 15 heisst es: اذا انس الى طبيب »wenn er an den Arzt gewöhnt, mit ihm vertraut ist«. Tibbon übersetzt, a. a. O. S. 38, 3: סמך על רופא er verlässt sich auf den Arzt«. Abgesehen davon, dass hier das arabische انس falsch widergegeben ist, kommt auch die Absicht Bachja's durch Tibbon's Widergabe nicht recht zur Geltung. Denn der Verfasser will doch sagen, dass man nicht aus blosser Gewohnheit, und, weil man sich mit dem Gedanken schon vertraut gemacht hat, die Einheit Gottes als etwas Gegebenes hinnehmen soll, sondern, dass man darüber auch nachdenken soll. Dieser Gedanke wird aber durch Tibbons Übersetzung stark abgeschwächt. Es wäre demnach zu übersetzen: הוא כבר התרגל עם הרופא. — Das. Z. 16—17 lautet es im Text: من غير تعذّر ذلك عليه »ohne, dass er sich darum zu entschuldigen braucht«. Tibbon gibt es so wieder, das. Z. 8: מבלי דבר שימנעהו »ohne, dass ihn etwas zurückzuhalten braucht«. Dies aber ist ganz und garnicht dem Wortlaut gemäss. Ausserdem aber will doch Bachja sagen, dass darin niemand irgend einen Verstoss gegen die Ehre des Arztes zu erblicken braucht, für die man um Entschuldigung zu bitten hat; ebenso ist in dem Nachdenken über Gottes Einheit keine Verfehlung gegen die Ehrfurcht vor Ihm zu finden, deretwegen man sich Vorwürfe zu machen hätte. Tibbon's Übersetzung lässt diese Absicht des Verfassers nicht erkennen. Es müsste also etwa so heissen: ואין לו לבקש ממנו מחילה על זה. — S. ∧ Z. 3—4 heisst es im Text الواحد المجازى »der einzige im uneigentlichen Sinn«, im Ge-

gensatz zu dem unmittelbar folgenden الواحد الحقيقي »dem Einzigen in wirklichem Sinn.« Tibbon's Übersetzung S. 39, 25: האחד העובר ist wohl eine sklavische Wiedergabe des arabischen مجازي, indem עבר = جاز ist, lässt aber nicht das Richtige ganz erkennen; vielmehr muss es heissen: עניין האחד בדרך ההעברה oder בדרך ההשאלה in uneigentlichem übertragenem Sinn«.[1]) — Das. wird das وما يجوز des Textes: »und die zulässigen Attribute für den Schöpfer« von T. Z. 26 so wiedergegeben: ומה שצריך לספר בו על הבורא: was über den Schöpfer gesagt werden muss, was dem Zusammenhang doch ganz widerspricht, da doch gerade es sich darum handelt, was unter Wahrung der eigentlichen Einheit Gottes von ihm ausgesagt werden darf. Demgemäss würde so zu übertragen sein: ומה שיוכל להאמר.

Indem wir nun zu Yahuda's Edition selbst übergehen, müssen wir seiner Bearbeitung des Textes, den er, um einem praktischen Bedürfnis zu genügen und eine wissenschaftliche kritische Ausgabe herzustellen, in arabischen Lettern bietet, uneingeschränktes Lob zollen, da dieselbe allen Anforderungen der philologischen Wissenschaft entspricht und eine Meisterschaft im Arabischen verrät, auf Grund deren er eine mustergültige Ausgabe zu leisten imstande ist. Wertvoll wird dieselbe auch durch mancherlei Parallelen aus der einschlägigen, mohammedanischen Literatur, die Yahuda in den Anmerkungen gibt. Einige Bemerkungen nur seien hier zum Text, respektive den Noten gegeben: S. ٢, Z. 18 und 19 findet sich zweimal: تذكر also Futurum der II. Konjug.; wäre nach den vorangegangenen اسباب »die Ursachen, respektive رسوص »Zeichen« nicht besser zu punktieren: تذكر »des sich Erinnerns«, also Infinitiv der V. Konjug.? Demnach wäre auch im Z. 18 zu setzen: واخلاص statt واخلاصَ und Z. 19: والحبابَ statt الاحباب. — Das. Z. 24 punktiert Yahuda auffallenderweise nach einer Form von كان die folgenden Worte als Nominative; also اثبت والزو statt اثبتَ والزو. — S. ٣, Z. 15 muss es wohl statt: واحد حق heissen واحد حقَ, letzteres Wort als Hâl-Akkusativ: in Wahrheit. — S. ٩, Note 14. عنا in der III. Konjug. kommt bei den jüdisch-arabischen Autoren sehr oft vor in der Bedeutung: sich um

[1]) Sonst bedeutet עובר = arabisch جائز: es kann durchgehen, das heisst es ist erlaubt; vgl. meine Studien über Dunasch's Kritik gegen Saadia, Monatsschrift XLVI, S. 75, Anmerkung 3.

jemanden zu bekümmern. — S. ٣٣, Note 9. Ende muss es stilgemäss so heissen: זולתו ממה שהוא אחריה. — Besonders ist anerkennend hervorzuheben die Korrektheit des Druckes. Ich notiere nur folgende Versehen: S. 13, Z. 8. statt والمنتزلة l. والمنزلة, S. ٤٩, Z. 10 statt بالاخر l. يا اخى, S. ٤٨, Z. 13 statt غنص l. غنص also Genitiv. — Für die nun zu erwartende Herausgabe des ganzen Werkes möchten wir noch folgende Wünsche vorbringen: 1. dass die Texte von O. und P. besser kenntlich gemacht werden, 2. die Zeilen in Abständen von je fünf numeriert, 3. die Zitate aus Bibel und Talmud besonders rubriziert werden. — Zum Schlusse geben wir mit bestem Dank für das hier Gebotene noch der Hoffnung Ausdruck, dass Yahuda uns nun recht bald mit dem ganzen Text erfreuen werde, und er sein Vorhaben, »eine Sammlung jüdisch-arabischer Philosophen und Ethiker des Mittelalters« herauszugeben, ausführen könne. Seine Leistung bildet ein Ehrendenkmal für ihn selbst, nicht minder als für die »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums«, die diese Schrift erscheinen liess und dem Verfasser die Herausgabe des ganzen Bachja'schen Werkes ermöglichen will. Auf Grund des arabischen Originals könnte dann, entsprechend Bacher's Wunsch im Kaufmann-Gedenkbuch, eine berichtigte hebräische Übersetzung geboten werden, um den Gedankengang des Popularphilosophen ganz klar und richtig auch weiteren Kreisen zu vermitteln.

Briesen W.-Pr. S. Eppenstein.

## Dritter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Auf ihr soeben vollendetes drittes Lebensjahr darf die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums mit Genugtuung zurückblicken. Auch in diesem nunmehr abgelaufenen Zeitabschnitt war es ihr vergönnt an dem Ausbau unserer Wissenschaft mitzuarbeiten.

Sämtliche Mitglieder erhielten die »**Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums**« und das »**Jahrbuch des Verbandes der Literaturvereine**«. **Cohens** »**Ethik**« wurde in einer beschränkten Anzahl von Exemplaren zum ermäßigten Preise von 6 Mk. den Mitgliedern zur Verfügung gestellt.

Die Gesellschaft hat folgende Schriften herausgegeben:

1. **Bäck,** »Das Wesen des Judentums.«

2. **Eschelbacher,** »Das Judentum und das Wesen des Christentums.«

3. **Bloch,** »Die Kabbala auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung und ihre Meister« (Vortrag, gehalten auf der vorjährigen Generalversammlung).

In kurzem erscheint:

4. **Steinthal,** »Gesammelte Schriften über Juden und Judentum«, herausgegeben von **Karpeles.** Der Ausschuß hat in seiner Sitzung vom 11. Juli Subventionen bewilligt:

1. Der **Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden.**

2. Der **Zeitschrift für hebräische Bibliographie.**

3. Herrn **Dr. Arje (Dobrisch)** für sein Werk: »Die Bauweise des bürgerlichen Wohnhauses in Palästina.«

4. Herrn Geometer **Goldhor** in Rosch-Pina bei Safed, für seine »Geographie Palästinas« (hebräisch).

5. Herrn **J. Last** (München), für seine Herausgabe der Schriften Caspis.

6. Herrn Bibliothekar **Dr. Stern** (Berlin), für die Herausgabe seines Werkes: »Die Juden unter Albrecht II.«

Von dem »**Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums**« ist noch nichts erschienen. Die »**Apologetik des Judentums**« von **Güdemann** liegt zwar bereits seit Mai druckfertig vor, indes haben äußere Verhältnisse, an denen die Gesellschaft unschuldig ist (Nichterfüllung des Vertrags durch die Verlagsbuchhandlung), die Drucklegung bisher verhindert. Wir hoffen, das Werk bald der Öffentlichkeit

vorlegen zu können. Die »**Wirtschaftsgeschichte der Juden**« von **Caro** liegt für die Zeit bis zu den Kreuzzügen gleichfalls druckfertig vor. Doch erschien es empfehlenswert, mit der Drucklegung bis zur Vollendung des ganzen Werkes zu warten.

Zur Vorbereitung der von ihm für den Grundriß übernommenen **Talmudischen Archäologie** hat Herr **Prof. Dr. Krauss** (Budapest) mit Beihilfe seitens der Gesellschaft eine Reise nach Palästina, zu Studien für die gleichfalls dem Grundriß angehörige »**Liturgik**« Herr **Dr. Elbogen** eine solche nach England gemacht. Beide Herren sprechen sich über die Ergebnisse ihrer Reisen sehr befriedigt aus.

Herr **Dr. Mittwoch**, der das Lexikon des Sprachschatzes der tannaitischen Literatur bearbeitet, gedenkt in etwa zwei Jahren die Vorarbeiten zum Abschluß zu bringen. Herr **Dr. Berdyczewsky**, der eine systematische Sammlung der ethischen Sprüche in der agadischen Literatur veranstaltet, hat zwei Teile seiner Arbeit vollendet.

Von den Monographien zur »**Maimonidesbiographie**« liegen viele größere Abhandlungen vor. Verschiedene Mitarbeiter, die weitere Abschnitte übernommen, haben deren Fertigstellung für die nächste Zeit angekündigt. Die mit der Herausgabe betraute Kommission (Bacher, Brann, Simonsen) hegt die Hoffnung, dem Ausschuß bereits in der nächsten Sitzung (27. Dezember) Vorschläge über die Art der Veröffentlichung machen zu können.

Für die »**Germania Judaica**« war im Dezember 1904 nach den Angaben des Herrn Prof. Steinschneider ein Arbeitsplan aufgestellt worden. Verschiedene Herren, die bereits vorher Material zur Geschichte der Juden in den einzelnen deutschen Landesteilen gesammelt hatten, haben in liebenswürdigster Weise die Arbeit der Kommission unterstützt. Diese hielt am 22. Juni 1905 zu Breslau eine Plenarsitzung ab, wo der Arbeitsplan endgültig geregelt wurde. Die Vorarbeiten für die erste Abteilung des Werkes (Von den ältesten Zeiten bis zum Erlaß der Judenordnung des Kaisers Friedrich II. vom Jahre 1238) sind nunmehr dem Abschluß nahe. Ein alphabetisches Verzeichnis der in diesem Band zu behandelnden Ortschaften und Personen hat Brann fertiggestellt. Es liegt zur Zeit den Mitgliedern der Kommission zur Begutachtung vor. Ein Probeartikel wird im Laufe des Winters den Fachkreisen zur Beurteilung unterbreitet werden.

Im Anfang des Jahres wurde besonders lebhaft der Versuch unternommen, neue Mitglieder und Gönner zu erhalten. Es ist uns auch glücklicherweise gelungen, mehrere Hundert neue Mitglieder anzuwerben, und so nicht nur Ersatz für die Ausgeschiedenen, sondern auch Vergrößerung unseres Bestandes zu schaffen. Die

große Schwierigkeit, weitere Kreise für unser Werk zu interessieren und sie zu opferwilliger Anteilnahme zu veranlassen, beweist uns, wie sehr die Bedeutung unserer Bestrebungen im Judentum noch verkannt wird. Die Wissenschaft legt die Grundlagen für den Glauben, und die Beurteilung des Judentums und ihre Leistungen werden einen wichtigen Teil unseres Geschickes bestimmen.

Berlin, Dezember 1905.

Der Vorstand.
Philippsoń. Guttmann. Lucas.

---

## Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 27. Dezember 1905.

Anwesend: Baneth, Brann, Cohen, Geiger, Guttmann, Karpeles, Lucas, Maybaum, Philippson, Posnansky, Rosenthal, Weisze.

Entschuldigt: Adler, Bacher, Baerwald, Bloch, Güdemann, Kroner, Steckelmacher, Vogelstein, Werner Ziemlich.

Der Vorsitzende, Prof. Philippson, eröffnet um 11 Uhr die Versammlung. Er verliest den Jahresbericht und teilt mit, daß in der Reihe der »Schriften der Ges. z. Förd. d. Wissensch. d. Jud.« in Kürze Steinthals gesammelte Schriften über Juden und Judentum, herausgegeben von Karpeles, erscheinen werden. Der Vorstand wird ermächtigt, Herrn Dr. Karpeles für die hingebende Tätigkeit, durch die er das Erscheinen des Werkes ermöglicht hat, den Dank der Gesellschaft auszusprechen.

Brann berichtet über die Maimonidesbiographie. Von den im Plan in Aussicht genommenen 30 Arbeiten sind 7 der Redaktion bereits übergeben worden, weitere sechs werden voraussichtlich im Laufe des Jahres fertiggestellt worden. Über die Art der Drucklegung haben Besprechungen innerhalb der Kommission stattgefunden, doch ist ein bestimmter Plan noch nicht gefaßt worden. Nach längerer Debatte über den Umfang und die Anlage des Werkes wird die Kommission beauftragt auf möglichste Kürzung hinzuwirken.

Sodann berichtet Brann über die Germania Judaica. Das Ortschaftsverzeichnis zum ersten Bande ist fertig gestellt. Probeartikel erscheinen noch in diesem Winter.

Über die Angelegenheit Veit-Güdemann berichtet Philippson. Der Ausschuß billigt die von dem Vorstand zum Zweck der Erlangung der juristischen Persönlichkeit ergriffenen Maßregeln.

Auf Antrag Kroners wird beschlossen, den Ausschußmitgliedern bei Teilnahme an der Ausschußsitzung die Reisekosten zu vergüten.

Auf Antrag Maybaums wird beschlossen, die Ausschußsitzungen möglichst im Anschluß an die Sitzungen anderer Verbände stattfinden zu lassen.

Der Antrag Bloch, über Maßnahmen zu weiterer Ausgestaltung der Generalversammlung zu beraten, soll der nächsten Ausschußsitzung vorgelegt werden.

Es werden Subventionen bewilligt:

1. Herrn Dr. Jakob für sein Werk »Der Pentateuch.«

2. Herrn Dr. Georg Kutna für das von ihm in Aussicht genommene Werk »Die Gestalten der Bibel in der bildenden Kunst.«

3. Herrn Dr. Arthur Süßmann - Breslau für sein Werk »Die Tilgung der Judenschulden unter König Wenzel.«

4. Herrn Dr. Yahuda für seine Herausgabe von Bachja's »Herzenspflichten.«

5. Herrn Ben Jehuda-Jerusalem für die Herausgabe seines hebräischen Wörterbuches.

6. Dem »Verein für jüdische Statistik« für eine von ihm geplante Statistik der deutschen Juden.

Persönliche Subventionen wurden bewilligt:

1. Herrn Rabbiner Dr. L. A. Rosenthal in Pr. Stargard.

2. Herrn Dr. A. Samter in Berlin.

Herr Dr. Porges-Leipzig wird zum Mitglied des Ausschusses, Herr Dr. Vogelstein-Stettin zum Mitglied der Kommission für praktische Theologie gewählt.

Philippson. Lucas.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

# Zwei Bücher über das Wesen des Judentums.

Von R. Urbach.

Unter den Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums[1]) und als erster Band der zweiten Serie der von Leo Berg herausgegebenen Kulturprobleme der Gegenwart[2]) sind zwei Arbeiten unter gleichem Titel erschienen in der gleichen Absicht, das Wesen des Judentums zu erforschen, und doch so grundverschieden in der Tendenz, von der gleichen Erkenntnis — der hohen Bedeutung der Ethik für den jüdischen Glauben — zu Folgerungen kommend, so grundverschieden, wie offenbar der Bildungsgang ihrer Urheber war. Der eine, ein »moderner Rabbiner«, wie ihn Fromer spöttisch in der letzten seiner Anmerkungen nennt, ein Mann, dem von Anbeginn an alle Quellen der Bildung reichlich flossen, dem alle Schätze der Wissenschaft zugänglich waren, der, mitten in der Kultur stehend, doch ein Jude aus Überzeugung ist, seine Religion mit heißem Feuereifer liebt und an ihre Mission glaubt, der andre, ein Ghettokind, wie er sich selbst schildert, von der Kruste, die nach seiner Meinung der Talmud um seine Anhänger zieht, so unempfindlich gemacht, daß ihm, selbst als er herangewachsen ist, die »Pätsch« der Schkuzim zwar schmerzen, aber dennoch selbstverständlich erscheinen, weil »man in Golus ist[3])«. Seine einzige geistige Nahrung bietet ihm der Talmud, der ihm später, als die Zivilisation

[1]) Bäck, Dr. Leo, Das Wesen des Judentums (Berlin 1905, Verlag von Louis Lamm, vorm. Nathansen & Lamm). 4, 168 S., 8.

[2]) Fromer, Dr. J. (Elias Jakob), Das Wesen des Judentums (Hüpeden & Merzyn. Berlin-Leipzig-Paris 1905). VIIII, 184 S., 8.

[3]) Fromer, S. 5.

seine Göttin wird, so schädlich erscheint; erst mit zwanzig Jahren lernt er die Segnungen der Kultur, die Gesittung Westeuropas, kennen und fühlt sich fremd dort, wo Bäck, der Deutsche von Geburt, auf heimischem Boden steht.

Andersartig ist schon die Form der beiden Werke. Bei Bäck ein völliges Zurücktreten des Verfassers hinter seinen Gegenstand, dabei ein fließender Stil, eine kristallklare Sprache, deren Ausdrücke sich völlig mit dem decken, was sie meinen, kurze, auch dem Laien leicht verständliche Sätze, mag auch Fromer sie ein Heer von »Phrasengeklingel« heißen, »die seit hundert Jahren in den Lehr- und Geschichtsbüchern und auf den Kanzeln der modernen Juden fast zu Tode gehetzt worden sind«, die aus einer nie versiegenden Quelle fließen — »aus der menschlichen Dummheit«. Der Pfeil, den er abschießt, prallt auf den Schützen selbst zurück. Wenn je eine Arbeit, so ist die Fromers phrasenreich[1]), durchsetzt von unaufhörlichen Wiederholungen[2]), von steten Hinweisen auf die eigne Person, die eignen Erfahrungen, die nun verallgemeinert werden und ausschließliche Geltung erhalten sollen. Das Wörtchen »ich«[3]), auf den Verfasser selbst angewendet, spielt eine große Rolle in dem kleinen Buche und verleiht ihm das Gepräge der nur subjektiven Meinungsäußerung trotz des großen Aufwandes an philosophischen Zutaten, an subtilen Untersuchungen über den Wert oder Unwert der religiösen Begriffe; doch eben »wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein«.

Und das Wort oder vielmehr die vielen Worte, sie gelten bei Fromer dem Unterschiede von Ethik, Ästhetik und Logik und dem Kampfe, den seiner Meinung nach in der jüdischen Religion die Ethik gegen Ästhetik und Logik führt. Ja, für ihn besteht die Grundidee oder das

[1]) Vgl. a. a. O. S. 31 ff., 68 f., 72, 80 f., 152 usw.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 69, 88, 90, 128, 129, 175 usw.
[3]) Vgl. a. a. O. S, 13, 62, 64, 67, 171, 172 usw.

Wesen des Judentums »in dem Streben, die Alleinherrschaft der Ethik zu begründen und die Logik und Ästhetik, sofern sie nicht ethischen Zwecken dienen, rücksichtslos zu bekämpfen«[1]). Dieser Kampf aber kann nicht zum Siege führen; denn so weit er sich gegen die Ästhetik, also gegen das Schöne und Erhabene im Leben richtet, ist er ein Kampf gegen die Natur, und sofern er die Logik, also das Wahre und Richtige zu unterdrücken sucht, ein Kampf gegen die Vernunft. Hier findet Fromer die Quellen alles Unheils, das in vier Jahrtausenden Israel überflutet hat. Die ethische Anschauungsweise, die nur nach dem Wozu? nach dem Zweckmäßigen fragt, mußte die Israeliten im Altertum in den schroffsten Gegensatz zu ihren Beherrschern, vor allem zu den schönheitstrunkenen Hellenen und den von ihnen beeinflußten Römern bringen, mußte sie im Mittelalter und bis auf den heutigen Tag ihren Wirtsvölkern als ein fremder Pfahl im Fleische erscheinen lassen, und so entstand der Judenhaß, der sich immer und überall gezeigt hat, wo Juden eine bleibende Stätte zu finden suchten seit den Tagen der großen Verbannung. Dieser Haß mit allen seinen furchtbaren Folgen ist aber für Fromer weder nach dem Glauben der Orthodoxen eine Strafe, die Gott den Sündern auferlegt, noch nach der Ansicht der modernen Juden ein Ausfluß der menschlichen Schlechtigkeit; seine Ursachen sind überhaupt nicht in Faktoren zu suchen, die von außen auf das Judentum eingewirkt haben, im Judentume selbst und dessen innerstem Wesen sind sie begründet. Wenn er nun auch sicher recht darin hat, daß der Haß seine Nahrung vielfach aus Eigenschaften saugt, die dem Juden kraft seiner Abstammung und Erziehung inne wohnen, so bleibt doch die Frage offen, ob diese Eigenschaften wirklich so in Bausch und Bogen zu verdammen sind, wie es Fromer tut, ob wirklich nur die Wahl bleibt, in das Ghetto zurück zu kehren, sich abzu-

[1]) Fromer, S. 69.

schließen von aller Bildung und Gesittung, den Zaun um das Gesetz, den die Schriftgelehrten in weiser Voraussicht zur Erhaltung des Judentums inmitten einer feindlichen Welt errichtet haben, immer höher und höher zu bauen, oder als moderner Jude den Weg weiter zu gehen, der zur Taufe führt. Fromer sieht in der wunderbaren Fortdauer des Judentums, das allen Verfolgungen getrotzt hat, nicht die Gewähr seiner hohen Mission, allen Völkern das Licht zu bringen, er sieht darin eine Auflehnung gegen die Gesetze des Werdens und Vergehens. Ihm ist Israel nach der christlichen Schablone der ewige Jude, der, »als ein gespensterhaftes Wesen, von der mutwilligen Jugend verspottet, verhöhnt, verfolgt, auf der endlosen Straße dahin keucht, noch immer rastlos seinem Ziele entgegen«[1]). Der greise Wanderer, der von Zeit zu Zeit den Blick rückwärts wendet und die Phasen seiner Geschichte an seinen Augen vorüberziehen läßt, schaut nichts als grausame Enttäuschungen und trübe Erfahrungen: schon Abraham im Gegensatze zu seiner Umgebung, das Grauen der Ägypter vor den Kindern Israels, der stete Streit und Zwist zur Zeit der Selbständigkeit, Hamans grimmer Haß und die Verfolgungssucht des Syrerkönigs Antiochus Ephiphanes, dem durch die Makkabäer ein Ziel gesetzt wird, und fernerhin das Martyrium der Juden in der Diaspora, das nach dem Zusammensturze des Reiches sich noch immer steigert, bis es unter dem Einflusse der christlichen Kirche, durch das Hinzutreten religiöser Motive seinen unseligen Höhepunkt erreicht. Alles das schaut der welke Greis, dessen Gebein morsch, dessen Fleisch vertrocknet, dessen Mark verzehrt ist; er schaut es und erkennt, daß zwar »die jüdische Religion durch keinerlei Machtmittel zu unterdrücken ist«, daß sie aber auch »in ihrer konsequenten Durchführung den Bestand eines Staatswesens unmöglich

[1]) a. a. O. S. 35.

macht, daß sie endlich mit den Vertretern andrer Weltanschauungen dauernd im Frieden nicht leben kann«[1]).

Das ist die Ansicht eines Mannes, der in seiner Einleitung sagt, daß er, so weit sein Gemüt in Betracht kommt, mit Leib und Seele dem Judentum angehört, und der es doch zu Unwissenheit oder Untergang verdammt wissen will, der selbst in dem jüdischen Religionsverbande verharren will und doch dessen beste Männer verhöhnt und beschimpft und fast zum Apologeten der Taufe wird. Kein Wunder, daß er alles negiert, was von lebendigen Kräften im Judentum vorhanden ist, daß ihm die Bibel ein totes Buch der Gesetze ist, der Gott, den sie kündet, ein Stammes- und Volksgott, wie ein andrer auch, daß ihm die hochheilige Lehre zu Dogmen erstarrt erscheint, zum Zeremonialgesetz geworden ohne Inhalt und ohne Kraft, ihre Verkünder nichts sind als Männer mit »plattgedrücktem Verstande«, die in ihrer Wissenschaft nur die Milch spendende Kuh sehen, »gut funktionierende Automaten«, die für ein Geldstück eine Rede geben, »eine matte, eine schwungvolle, eine traurige, eine heitere, eine orthodoxe, eine radikale, je nach der Situation und der Größe des Geldstücks«[2]). Kein Wunder, daß derselbe Mann, der auf so unqualifizierbare Weise trotz seiner vorgeblichen Liebe für die angestammte Religion das Judentum und seine Lehrer angreift und selbst Männer von wissenschaftlichem Namen, wie Zunz und Graetz nicht verschont, daß dieser Mann nur eines bejaht: das Ghettojudentum, das einer Mumie gleich unter der Kruste erstarrt liegt, die von Esra und den Schriftgelehrten geschaffen, von den Talmudisten weiter gebildet worden ist. Der Ghettojude allein, der, streng die Vorschriften des Talmuds befolgend, seit anderthalb Jahrtausend nicht um eines Fußes Breite vorwärts gekommen ist, handelt nach dem Gesetze der Willensidentität; er ist mit der

[1]) a. a. O. S. 36.
[2]) a. a. O. S. 158.

nötigen inneren Lebenskraft ausgestattet, um in seinem lethargischen Zustande auszuharren, bis ihm die Erlösung kommt, bis der Messias ihn herausführt aus der Mitte der fremden Völker ins Land der Verheißung. Das moderne Judentum aber muß der Zersetzung verfallen, der restlosen Auflösung, der sich einstweilen noch die Wirtsvölker widersetzen; so bleibt die Judenfrage ungelöst, bis die rein logische Erkenntnis den Kräften nachgespürt haben wird, »die die abnorme Erhaltung des Judentums und den fortwährenden Haß gegen dasselbe bewirkt haben«[1]).

Ohne Haß und Liebe soll das geschehen. Hat aber Fromer selbst ohne Haß geschrieben? Wo bleibt hier die Willensidentität, die Übereinstimmung zwischen Denken und Tun, zwischen Wort und Handeln? Was er vorgibt, zu lieben, das schmäht er: den Stamm, dem er entsprossen ist. Oder ist es nicht die höchste Schmähung, ihm die Fähigkeit zur Weiterentwicklung abzusprechen, das Vorwärtsstreben zu immer höheren Zielen dem Untergange gleich zu setzen? Und dabei spottet er seiner selbst und weiß nicht wie! Die abschließende Kruste, die der Talmud über seine Anhänger zieht, worin besteht sie? Nach Fromers eignen Worten in einer Menge guter und vernünftiger Lebensregeln, die darauf abzielen, das Familienleben rein und tugendhaft zu gestalten, die Gesundheit des einzelnen Menschen zu erhalten und das Gesellschaftsleben durch einen reinen, gesunden und guten Ton zu kräftigen, zu heben und zu klären[2]). Sind solche Vorschriften, die sich in vielfacher Beziehung mit unserer modernen sozialen Gesetzgebung berühren, namentlich darin, daß sie die Mildtätigkeit d. i. die echte Wohlfahrtspflege »zur Weltstütze« machen, wirklich geeignet, ein Volk zu schwächen und zu entkräften? Liegt nicht vielmehr hier das Geheimnis der wunderbaren Erhaltung Israels verborgen, das aus den

[1]) a. a. O. S. 178.
[2]) a. a. O. S. 86 f.

lebendigen Quellen seiner heiligen Lehren immer neue Kraft zum Widerstande schöpft? Muß nicht ein Volk Bestand haben, dessen Leben sich nach so gesunden und edlen Vorschriften richtet?

Es müßte Bestand haben, wenn der wesentliche Inhalt dieser Vorschriften allen seinen Gliedern in Fleisch und Blut übergegangen wäre; wenn jeder, dessen Mund den Glauben Israels bekennt, auch durch die tief eindringende Kenntnis seiner Lehren mit echter Überzeugungstreue ausgerüstet wäre. Nicht das Abstreifen der Talmudkruste war es, was die Emanzipation für das Judentum so verhängnisvoll machte. Die Freiheit hätte den altüberkommenen Lebensinhalt nur verschönern, die Bildung ihn vermehren müssen; aber die Aufklärung der Geister führte in leider nur zu vielen Fällen zur Gleichgültigkeit gegen den alten Besitz. Man erwarb das Erbgut der Väter nicht von neuem, und so drohte es, verloren zu gehen, verloren zum mindesten in dem Bewußtsein derer, die auf den Höhen des Lebens standen. So mancher, der sein Haupt der Taufe beugte nur um des äußeren Vorteils willen, der ihm daraus erwuchs, wäre davor zurückgeschreckt, wenn er die Kostbarkeit des edlen Gutes gekannt hätte, das er wegwarf. Doch als unnützer Ballast erschienen ihm die Vorschriften, die nichts waren als ein Zaun um das Gesetz, weil er nicht mehr über die äußere Schutzwehr hinweg zu sehen vermochte in das Innere der Dinge.

Was bleibt dem gegenüber zu tun? Seit der Antisemitismus wieder mächtig geworden ist, tönt auch in den Reihen der aufgeklärten Juden immer lauter der Ruf: »Zurück in die Synagoge!« Ja gewiß »Zurück in die Synagoge!« wenn dies zugleich bedeutet: »Zurück in das Lehrhaus!« In das Lehrhaus, in dem die jüdische Jugend wieder echte Gottesfurcht und echte Gotteserkenntnis lernen könnte, in dem sie lernen könnte von Gottes Geboten zu reden nach den Worten des Gebetes, »wenn du sitzest in deinem Hause,

und wenn du gehest auf dem Wege, wenn du dich niederlegst, und wenn du aufstehst«. Für diesen alten von vielen fast vergessenen Pfad wäre ein Buch, wie es Dr. Bäck geschrieben hat, ein neuer Wegweiser.

Anders klingt hier die Melodie, wie in dem Fromerschen Werke. Bäck sieht Leben, wo für Fromer nur tote Form verhanden ist. Kein starres Dogma hindert die Fortentwicklung oder verstrickt den Glauben mit dem Schicksal einer bestimmten Wissens- und Kulturperiode. Die Gegenwart gab ihm, was Gegenwart war, und er konnte dann wieder für den Geist der Zukunft frei werden. um auch in ihr nicht nur vorhanden zu sein, sondern zu leben«[1]). Die Religionsphilosophie war tief in die Masse des Volkes eingedrungen, das Studium der Thora hatte zu der Erkenntnis geführt, daß weit höher als das Wissen von Gott das fromme Handeln stehe, und darin verkörperte sich das persönliche Leben der Religion. Welche fremden Einflüsse auch von Anbeginn bis zum heutigen Tage tätig waren, sie wurden ausgeglichen und überwunden; sie konnten dem Charakter der Religion nichts anhaben, konnten ihr nichts von ihrer Selbständigkeit rauben, konnten ihr die Kraft der geistigen Aneignung und damit die Originalität des Gestaltens nur steigern und vermehren. In der Erscheinungen Flucht jedoch mußte es auch für sie neben den treibenden, den freiheitlichen Kräften die ruhenden autoritativen Elemente geben. Ein solches Element ist in erster Reihe die Bibel, das heilige Buch, das in sich die Lehre eint, die Moses dem Volke gegeben hat, und die prophetischen Verkündigungen vom Gottesreiche der Zukunft. Ein solches Element ist aber auch der Talmud, der, aus der mündlichen Überlieferung entstanden, den Zaun um das Gesetz schuf als ein Mittel zur Abwehr feindlicher Kräfte.

Wenn aber eben darum der Talmud eine konservative Macht sein und bleiben mußte, so gestaltete sich die Bibel

[1]) Bäck, S. 4.

trotz ihres kanonischen Charakters zu einem fortwirkenden Elemente. Die Schriftforschung war religiöse Pflicht; neue Erkenntnis trat an die Stelle der alten, und so erwarb jede Zeit ihre eigene Bibel[1]). Der Lehrinhalt bot sich niemals als ein fertig abgeschlossenes Ganzes; die stets erneute Forschung erneuerte ihn im Bewußtsein der Gemeinde. Die systemlose Form der Bibel ließ und läßt noch heutzutage viele Fragen offen und gebietet darum geradezu das Weiterdenken, ja sie verleiht dem Bibelworte gegenüber eine große Selbständigkeit und hebt den Zwiespalt zwischen der alten Überlieferung und den neuen Begriffen auf. Im Judentum waren die alte und die neue Lehre stets eins, und die alten Propheten gingen, in stets neuem Genius wieder erwachend, von Geschlecht zu Geschlecht durch die religiöse Welt des Judentums[2]).

Die alten Propheten, der Zug der Meister, der auf den Meister folgt, wenn Bäck auf sie zu sprechen kommt, so schwingt er sich zu Worten der höchsten Begeisterung auf; aber verstehen heißt ihn hier bewundern, und über die Propheten, die der Religion Israels die Richtung gegeben haben, vermag er nur apologetisch zu reden. »Gott gab es ihnen zu sagen (Jes. 50, 4).« Sie sprechen, weil eine übermächtige Kraft sie treibt. Ihre Rede entstammt nicht der Reflexion, das überlieferte Wort ist ihnen gleichgültig, von Bedeutung nur der Geist, der in dem Worte seinen Ausdruck sucht. Das Dasein Gottes bedarf keines Beweises; die Erkenntnis des Höchsten geht aus dem inneren Empfinden hervor, und Religion ist ihnen »Leben vom Leben der Seele«. So drücken sie ihr das Offenbarungsgepräge auf und geben dem Judentum den sittlich praktischen Charakter, der es auszeichnet.

Gott der Allgerechte und Allerbarmer hat den Menschen zur Tugend bestimmt. »Die Wege Gottes sind die

[1]) a. a. O. S. 11.
[2]) a. a. O. S. 17.

Wege, die der Mensch gehen soll. Auf diesen allein werden wir zu Gott hingeführt; nur in der rechten Tat erschließt sich das Wesen Gottes«[1]). Damit ist der Begriff der Pflicht und ihrer treuen Erfüllung als das Grundprinzip des Judentums aufgestellt. Die Frömmigkeit muß sich durch die Lebensführung bewähren; in der Lebensführung muß sich die Religion verwirklichen, und »so gibt es nur eine menschliche Heiligung, nur eine Gottesnähe: die, welche durch die rechte Tat erreicht wird[2]). Das ist das neue religiöse Leben, das von den Propheten geschaffen worden ist; sie haben es verstanden, die Religion von allen fremden Stoffen frei zu halten. Von Bedeutung ist ihnen auch nur, was Gott für die Welt ist, und was die Welt infolgedessen sein muß, was die göttliche Wesenheit für jedes Menschenleben bedeutet. Ihnen ist die Einheit Gottes erwiesen, weil es nur eine Gerechtigkeit, nur eine Heiligkeit gibt. Die göttlichen Eigenschaften sind ihnen nicht bloße Begriffe, sondern sie schließen sittliche Forderungen ein. So gibt es keinen Zwiespalt zwischen Glauben und Leben, keinen Kampf zwischen Glauben und Wissen. Was auch im Reiche der denkenden Erkenntnis vorging, wie sich die Systeme änderten, man sah sie ohne Erschütterung fallen. Die Religion blieb Religion, das ist das Geheimnis ihrer Unabhängigkeit. Es ist das Werk und Erbe der Propheten[3]).

Und eben weil die Propheten den Menschen nach seinem Eigenwert schätzen, weil ihnen der Besitz des Wortes nicht religiöser Besitz ist, sondern weil sie die Bewährung der Religion im Leben suchen, darum sind auch ihre sittlichen Forderungen an alle gerichtet. Es gibt keine abgesonderte heilige Kaste im Judentum, und alle darauf gerichteten Bestrebungen, die sich von Zeit zu Zeit geltend

[1]) a. a. O. S. 21.
[2]) a. a. O. S. 23.
[3]) a. a. O. S. 25.

machten, sind dem jüdischen Wesen fremd, das der Trennung von Leben und Religion abhold ist. Selbst Geistliche und Laien schieden sich nicht von einander; nur Lehrende und Lernende bildeten die einheitliche Gemeinde, der als Grundsatz das Wort der Bibel galt: »Ihr sollt mir sein ein heiliges Volk, ein Reich von Priestern! (II. M. 19,6)«. Aber heilig kann nur der sein, der der Erkenntnis die Tat folgen läßt, die allein bestimmend in der Religion ist, darin unterscheidet sich das Judentum von den Ansichten der Reformatoren, die im Bekenntnis den Wert des Glaubens suchten und dadurch die Gefahr heraufbeschworen, daß »die Wortkünstler der Frömmigkeit« zu »Erbpächtern der Religion« werden konnten. Das Judentum dagegen verlangt, daß die Religion »gelebt« werde, daß sie die Erfüllung des Lebens sei, das Wort, das in ihm geltend ist, »das ist ein Wort« zu tun. »Nur in der Tat liegt der Überzeugungsbeweis, dem gegenüber jede Satzung unwesentlich ist, die rechte Tat war die Mission des Lebens; in ihr lag die Heiligung des göttlichen Namens, aus welcher der rechte Glaube, das feste Vertrauen auf Gottes Macht und Hülfe floß, und »gab die rechte Tat den Lebensinhalt, so verlieh der Glaube die Lebenskraft«[1]).

Hier schon zeigt sich die ganze Gegensätzlichkeit zu Fromer. Dort die Meinung, daß die ethische Anschauungsweise des Judentums den Kampf hervorruft, den Kampf mit der Welt ringsum, den Kampf mit der eigenen Natur, den Kampf mit der logischen Erkenntnis; hier die Ansicht, daß eben diese Anschauungsweise keinerlei Zwiespalt aufkommen läßt, daß sie Gott und die Welt, Gott und das Leben in Einklang setzt und zum dauernden Frieden in uns und um uns führt. Noch schärfer tritt dieser Widerspruch hervor in der Auffassung des Sittengesetzes als Angelpunktes der Religion. Die Ethik macht das Prinzip, das Wesen des Judentums aus. Das steht für beide fest;

[1]) a. a. O. S. 38.

aber Fromer folgert daraus die nutzlose Auflehnung gegen Natur und Verstand, den Stillstand, der Rückschritt ist, die Absonderung, die den Niedergang hervorruft, die Ursache zu Haß und Verfolgung. Er vermag nicht zu erkennen, daß echte Ethik nicht nur nach dem Nützlichen und Guten fragt, daß sie an sich schön und erhaben ist, daß sie das ewig Wahre darstellt, und schon deshalb sein muß, was Bäck sie nennt: sittliche Logik. Dieser Logik entspringt als völlig neue Schöpfung, als einzigartige Erscheinung der herrlichste Gottesbegriff, der ethische Monotheismus.

Israel ist es, das diesen Begriff der Welt gegeben hat als eine Offenbarung, die den Menschen seine Stellung zur Welt durch den Willen und die Tat sittlich bejahen heißt, das damit die Religion des Altruismus geschaffen hat im Gegensatze zu der andern Urform, dem Buddhismus, »der Religion des Egoismus, da sie die Vollkommenheit in dem Menschen erblickt, der den ausschließlichen Weg zu sich entdeckt«[1]). Israels Religion ist dadurch »die klassische Erscheinung der Religion, trotz aller möglichen und notwendigen Entwicklung doch nicht nur ein Anfang, sondern ein Ideal.«[2]) Ihre Bekenner aber fühlten sich im Besitze der göttlichen Wahrheit, und so mußten sie sich als das auserwählte Volk betrachten, mußten sich absondern von den andern Völkern der Erde, aber nur um der Idee, der sie dienten, die ihnen den Mut gab, einer ganzen Welt Widerstand zu leisten, für die sie Not und Tod auf sich nahmen, um dieser Idee zum Siege zu verhelfen. Das sichere und kraftvolle Wahrheitsbewußtsein allein, das sich durch nichts beirren läßt, macht uns »die Religion, der wir durch unsere Geburt angehören, zu unserer Religion, die uns die Religion ist«[3]).

[1]) a. a. O. S. 40.
[2]) a. a. O. S. 41.
[3]) a. a. O. S. 44.

Die Auserwählung jedoch wurde wieder zur sittlichen Forderung. Israel war auserwählt, das Rechte zu tun nach dem Willen Gottes, seines Richters. Es war auserwählt, den Völkern das Licht zu bringen, die ganze Menschheit zu einen in der wahren Religion, der Weltreligion der Zukunft. So erwächst aus der Absonderung der innere Zusammenhang aller Menschen, die alle Gottes Kinder sind; die gesamte Menschheit ist berufen, dem einen Gotte zu dienen und seine Gebote zu halten. Das Heil ist allen zugänglich, die es suchen; gottesfürchtig kann selbst der Heide sein, und »auch die Frommen, die nicht Israeliten sind, erlangen die ewige Seligkeit«. Das Judentum kennt nur den guten Menschen[1]), und damit ist ausgesprochen, daß seine Religion einen universellen Charakter trägt, und daß die nationale Beschränktheit nur dazu diente, sie in ihrer Reinheit zu erhalten, ihr den festen Halt zu geben, um sich im Kampfe gegen die Sünde durchzusetzen.

In einer solchen religiös wesentlichen Mission, d. h. in der Mission, »die nicht nur aus dem natürlichen Expansions- und Herrschaftsbedürfnis hervorgeht, worin sich jede Kirche zu entfalten sucht, sondern aus dem innersten Glaubensbedürfnis, die Menschen zu belehren und zu bekehren, auf daß sie in der Wahrheit sich finden und sich zusammenfinden« (S. 55), sucht Israel seine Aufgabe. Nicht Weltkirche will es werden, sondern die Weltreligion will es verkünden, will eine Aussaat sein über alle Lande. Seine Gedanken sind es, die dem Christentum und dem Islam den Weg bereitet haben; seine Gedanken haben alle machtvollen geistigen Bewegungen seit zwei Jahrtausenden beeinflußt; seine Gedanken werden dereinst den Sieg gewinnen und alle Menschen, möge die Form ihres Glaubens sein, welche sie wolle, einen in der Verehrung des einen Gottes, der von dem Menschen nur

[1]) a. a. O. S. 49.

fordert »recht zu tun, Liebe zu üben und in Demut zu wandeln« vor ihm (Micha 6, 8), dem Gotte der Sittlichkeit[1]).

So aufgefaßt muß nicht nur die Ethik, die das ganze jüdische Leben durchdringt, die Grundlage der Erhaltung des Volkes auch in den trostlosesten Lagen werden, der Gottesbegriff selbst gestaltet sich völlig anders, als Fromer ihn darstellt, für den er nichts ist als eine Fortentwicklung der Naturreligionen, für den Jhwh nur einer ist, wie viele andere, verehrt und geliebt, wenn er seinem Volke zum Siege verhilft, gefürchtet, wenn er die Zuchtrute schwingt, schließlich nur ein Gott der Verheißungen, der auf das Jenseits weist, wenn das Diesseits allen berechtigten Wünschen gegenüber versagt. Für Bäck aber ist die Vielgötterei nicht ein Unterschied der Zahl, sondern des Inhalts; die Sittlichkeit macht nicht ihr Wesen aus. »Der Gott Israels ist der Einig-Einzige nicht dadurch, daß er allein das ist und das tut, was alle die Götter der Heiden zusammen tun und zusammen sind, sondern dadurch, daß er anders ist, als sie alle, und anderes tut als sie alle«[2]). Er ist unser Gott, wenn wir ihn lieben können von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen (V. M. 6, 5). Er, der Erhabenste und Höchste, der Ewige, dessen Allmacht unbegrenzt ist, er ist uns zugleich der Nächste durch seine Gerechtigkeit und Güte, durch seine Liebe und Treue. Er wird uns zum persönlichen Gotte, zu unserm Vater, dessen Eigenschaften alle sich verkörpern in der unendlichen Liebe, die er zu dem Menschen trägt. Die Worte, mit denen unsere Lippen ihn preisen: »Ewiger, Ewiger, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und groß an Liebe und Treue. Er bewahrt die Liebe bis ins tausendste Geschlecht; er vergibt das Vergehen, die Missetat und die Sünde; er läutert, wenn er auch nicht ungestraft

[1]) a. a. O. S. 58).
[2]) a. a. O. S. 63.

läßt« (II. M. 34, 6. 7), stehen an Bedeutung dem »Grundworte des Sittengesetzes« nicht nach: »Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig!« Beide Sätze zusammen ergeben das Bekenntnis zu dem Gotte Israels, dem Gotte der Liebe[1]).

Der göttlichen Liebe aber steht die menschliche Demut gegenüber, und in ihr löst sich jener Widerspruch des Lebens, der sich in dem »Zwiespalt zwischen dem begrenzten, um seine Begrenztheit wissenden Erdendasein und seinem weltumspannenden zu Gott aufschauenden Forschen und Vertrauen« offenbart. Die Ergebung in den Willen Gottes, die selbst im Leid noch Segensworte findet, erkennt es als sittliche Pflicht, die Not nicht einfach zu erdulden, sondern sie tätig zu tragen, sie kraftvoll zu bestehen. Dadurch wird das Leben nicht länger als ein Geschenk betrachtet, das uns gegeben worden ist, sondern eine Aufgabe, die wir zu lösen haben und lösen können, wenn unser Gottvertrauen und unsere Demut nicht inhaltsleere fromme Stimmung bleiben, sondern durch unser Handeln zum Ausdruck gelangen. »Fürchte Gott und wahre seine Gebote, das ist der ganze Mensch« (Koh. 12, 13), in diesen Worten liegt die stets erneute Forderung der sittlichen Tat, das Gebot, das den Menschen, wie es ihn zum Kinde des liebenden Vaters stempelt, dem gerechten Richter gegenüber zur freien selbständigen Persönlichkeit macht, selbstverantwortlich für sein Tun und Handeln.

Das Bewußtsein von der eignen Verantwortlichkeit löst den zweiten großen Widerspruch, der den Menschen abhängig von Gott und doch frei in seinem Willen nennt, und flößt dem Frommen das Gefühl der Ehrfurcht ein, das ihn erst befähigt, Gott zu lieben und ihm zu dienen in der rechten Weise. Der Mensch erkennt, daß die Sünde ein Angriff gegen Gottes Heiligkeit ist, daß die Gerechtigkeit Gottes sich in seinem Zorn und seinem

[1]) a. a. O. S. 71.

Eifer wider die Sünde zeigt, ja daß die unendliche Liebe Gottes ihre Ergänzung findet in diesem eifervollen Zürnen; denn unser Leben, das nur durch Gott seinen ewigen Wert hat, ist doch ohne menschliche Tugend wertlos und gottlos[1]). Hier zeigt sich auch der Optimismus der israelitischen Religion, der Glaube an den Sinn des Lebens, das an sich Andacht und Aufgabe ist, dem die Sehnsucht nach Gott das Gepräge gibt, und das seinen Frieden in Gott findet. Über das ganze Dasein ist die Weihe gebreitet, die von dem Gebete ausgeht, die den Sabbat durchstrahlt und die Feiertage zu dem heiligen Bande macht, das unser Leben zusammenfaßt; das ganze Dasein ist erfüllt von der Ethik, die ohne den Gottesbegriff nicht bestehen könnte, und die bis zum heutigen Tage den Maßstab für die seelische Zugehörigkeit zum Judentum abgibt.

Die so gekennzeichnete ethische Anschauungsweise führt aber auch zu dem Glauben an den Menschen, der im Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Das Judentum kennt keine Kaste. Jeder Mensch ist das Kind Gottes und besitzt als solches den edelsten Adel. Dem Glauben an den einen Gott entspricht die einheitliche Menschheit, der Lehre von der Gottähnlichkeit der unvergleichliche Wert jeder Menschenseele. Darum wird auch Respekt vor jedem — mag er reich oder arm, mächtig oder gering sein — gefordert und Vertrauen zu allen; denn der Mensch ist das Ebenbild Gottes, und »darin ist die Summe der Thora enthalten«. Darin ist aber auch die Aufgabe gestellt: Du bist göttlich, also bewähre dich als göttlich[2]); sei ein Genie auf sittlichem Gebiete, eine Aufgabe, die zwar die Ehrfurcht des Menschen vor sich selber hervorruft, aber mit unserm endlichen Können niemals vollkommen gelöst wird. Der Kontrast zwischen dieser seiner Unzulänglichkeit und seiner Bedeutung tritt noch schärfer hervor durch

[1]) a. a. O. S. 86.
[2]) a. a. O. S. 95.

die Rechenschaft, die er Gott schuldet, und dem Bewußtsein, daß er vor Gottes Gericht nicht bestehen könnte ohne die Versöhnung, die dem Bußfertigen zuteil wird.

Damit ist der Gegensatz zur paulinischen Lehre von der Erbsünde gegeben, damit aber auch der Glaube an die Erlösung ohne jeden Mittler allein durch die unveränderliche göttliche Liebe, die allerdings die freie sittliche Tat des Menschen als unerläßlich fordert: die Buße, die an Stelle des früheren Opfers getreten ist. Der Gott, der noch im Zorne an die Liebe denkt, verlangt auch nicht Opfer, sondern Liebe, die sich in Mildtätigkeit und Andacht äußert, die der Seele ihre innere Reinheit zurückgibt. Durch die Versöhnung wird zugleich mit der sittlichen Wiedergeburt die neue Verantwortung hervorgerufen, die sittliche Vertiefung, die das Gewissen schärft, und deren Frucht die echte Gottesfurcht ist. So gibt es im Judentum kein Ausruhen, wie im Buddhismus, sondern eine endlose Lebenspflicht. Stets tönt die Mahnung an das Ohr: »Heilig sollihr sein; denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott!« (III M. 19, 11)[1]).

Heiligen aber kann den Menschen nur das sittliche Tun, das eben dadurch zum Gottesbeweise wird, und dessen Folge das Märtyrertum ist, nicht allein der Todesmut der Gesinnung, der zum Sterben für den Glauben bereit ist, sondern auch das Martyrium des Lebens, das oft noch schwerer zu tragen ist. Immer jedoch muß die Tat der Ausfluß der Gesinnung sein. Die Wahrheit wird von den Bekennern des Judentums gefordert, »die Wahrheit des Lebens und die Wahrheit des Herzens; beides gehört zusammen, die Wahrheit im Herzen reden und durch das Leben für sie zeugen«[2]). Keine größere Entheiligung des göttlichen Namens als durch Heuchelei! Schon die Ge-

[1]) a. a. O. S. 104.
[2]) a. a. O. S. 107.

dankensünde ist sträflich; darum »sei wahr!« in allem, was du tust.

Sei wahr und sei selbstlos! Nicht die Hoffnung auf Lohn, nicht die Furcht vor Strafe soll bestimmend einwirken: das Gute muß getan werden »um seiner selbst willen«. In der Bibel ist freilich häufig von greifbarem Lohn und greifbarer Strafe die Rede, und erst allmählich hat sich die Idee zu der Höhe entwickelt, die den Lohn der Pflichterfüllung in der Ptlichterfüllung selbst, die Strafe der Sünde in der Sünde sieht. In dieser Auffassung erscheint das ewige Leben nicht als eine Vertröstung für die Leiden des diesseits, sondern als die »große Versöhnung der Endlichkeit«[1]) als ihre Vollendung, die aber nicht ohne den Anfang, ohne die Arbeit erreicht werden kann. Der Blick ins Jenseits ist der Blick in das eigene klare Gewissen, »du sollst leben!« das wird zur Pflicht und zum Gebot. Sittenlehre und Glaubenslehre verknüpfen sich auf das engste, und das Leben gewinnt durch den Glauben an uns seine sittliche Kraft, seine ewige Bedeutung[2]).

Das ist der Kern der Ethik, in der Fromer die Verneinung aller gesunden Lebenskraft sieht, während sie in der Tat das Leben aufs höchste bejaht, das die Anschauungsweise, die nach Fromer Abscheu sät und Haß erntet, während doch ihre Konsequenzen zu dem herrlichen Satze führen: »Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst!« (III. M. 19,4).

Der Nebenmensch, wie sollte er verachtet sein, da doch auch er Menschenantlitz trägt, »da doch auch sein der göttliche Adel ist«. Auch in ihm haben wir Gottes Ebenbild zu achten, und fromm ist nur, wer seine Pflicht gegen den Nebenmenschen erfüllt; selbst der Feind, der unsere Hülfe braucht, hört auf ein Feind zu sein; ein Mensch steht vor uns und fordert, was ihm gebührt, kraft seines unveräußerlichen Menschenrechtes[3]). Um dieses

[1]) a. a. O. S. 109.
[2]) a. a. O. S. 112.
[3]) a. a. O. S. 115.

Menschenrechtes willen ist auch der Fremdling nicht nur einfach geduldet; er soll sein wie der Einheimische »er soll mit dir leben«, »mit dir sich freuen«. Er ist ein Noachide, und darum hat er die Rechte des Staatsbürgers, so lange er die Gesetze des Landes hält — damals schon die Anerkennung eines staatsrechtlichen Grundsatzes, der heute noch nicht allgemeine Geltung hat.

Und wie der Fremdling, so steht auch der Sklave unter dem Schutz des Gesetzes. In ihm wird die Weihe der Arbeit geehrt; er ist keine rechtlose Sache, sondern eine Rechtsperson, der gegenüber bestimmte Verpflichtungen vorhanden sind, und nicht zum mindesten um seinetwillen ist die Sabbatheiligung geboten, auf daß er ruhe von seiner Arbeit. So ensteht eine sittliche Kultur, die nicht auf der Schulter des Sklaven ruht, die einzige im Altertum. Wir aber sehen staunend vor so viel tausend Jahren bereits eine Richtung eingeschlagen, die in den modernen Staaten erst heute nach und nach zum Durchbruch kommt, und zwar abgesehen von dem Fremdling und dem Arbeiter — denn nur als solcher ist der jüdische Sklave zu betrachten — auch in der gesamten sozialen Gesetzgebung der Heiligen Schrift, die auf dem Grundprinzipe ruht, daß alle Glieder eines Staates sittlich zusammengehören (S. 122).

Durch dieses Prinzip wird der ideale Begriff der Gesellschaft geschaffen, wird vor allem festgestellt, daß der Arme ein Recht auf die Wohltat hat. Er ist »ihr Eigentümer« sie ihm nicht gewähren, »das heißt, sie ihm vorenthalten«; oder gar »ihn berauben«, und so wird erst der gerecht genannt, der für seinen Mitmenschen etwas leistet[1]). Die Gesetze, die ein »Freiheitsjahr« vorschreiben, die das Recht der Armen festlegen, sie zeugen alle von hohem sozialem Verständnis, von praktischer Religion, wie sie jetzt immer lauter gefordert wird. Doch die Menschenliebe

[1]) a. a. O. S. 123.

begnügt sich nicht mit der Sorge für die Notdurft der Körper; sie umfaßt auch die Pflicht gegen die Seelen; sie ist der Anfang und das Ende der Thora. Die Menschenliebe, die vor dem Tode nicht Halt macht, die auch den Reichen erwiesen werden kann, sie ist das höchste Gebot, und sie erfordert die reinste Lauterkeit der Gesinnung. Nicht die Meinung der Menschen darf man stehlen. Man muß in Wahrheit voll jener selbstlosen Liebe sein, die sich sogar des Tieres annimmt um der Menschlichkeit willen; man darf nicht anstehen, um die Seele des Nächsten zu retten, ihm die Wahrheit darzubieten, auch wenn sie ihm weh tut. Die ganze Gemeinschaft haftet für jede einzelne Seele; sie ist eine Gemeinschaft der Versöhnung, deren Zweck der Friede ist[1]).

Solche Grundsätze, die in der Gerechtigkeit, der Zedaka, die Tugend der Selbstvervollkommnung sehen und in dem Glauben an den Nebenmenschen den unermeßlichen Reichtum des Lebensinhalts fanden, mußten in ihrer Fortentwicklung zu dem Glauben an die Zukunft führen, der schon in dem Glauben an Gott begründet lag. Ob auch der einzelne Mensch starb, die Menschheit dauerte. In hr kann das Gute zur Wirklichkeit werden; die Zukunft hat die Aufgabe, das Heil zu erringen; die sittliche Entwicklung von Geschlecht zu Geschlecht macht den sittlichen Begriff der Weltgeschichte aus, die uns das Wachstum des Guten zeigt und uns lehrt, daß die Völker nur Werkzeuge in der Hand Gottes sind. Daraus geht hervor, daß nicht die Menge, und nicht die Macht das Fundament des Daseins ausmachen, sondern allein die Gerechtigkeit und Sittlichkeit, daß die Liebe das letzte Ziel ist und das Heil sich nur auf dem Boden menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit verwirklichen kann[2]). Wenn aber der Tag der Erlösung kommt, dann wird es nur eine Menschheit

[1]) a. a. O. S. 131.
[2]) a. a. O. S. 139.

geben, und »Gott wird König sein über die ganze Erde.« Das ist die Zeit der Erfüllung, die Zeit des Messias und des von ihm gegründeten Gottesreiches, mit dessen Verkündigung die beiden Hauptfeste zusammenhängen, der Neujahrstag und der Versöhnungstag, »diese heiligen Tage, die das Gebot der sittlichen Verantwortung vor die Seele führen«[1]).

So konnte das Judentum die Sendung des Christentums und des Islams anerkennen und doch stets seine eigne Sendung hervorheben, seine Aufgabe, der Menschheit das reine religiöse Gut zu erhalten, durch seine todesbereite Treue für den Glauben den Heroismus der Menschenliebe darzutun und zu leiden um der Versöhnung der Welt willen. So wird das Gottesreich zur sittlichen Aufgabe. »Jede Generation erhält das ihre von der Vergangenheit, und kann es ihr nicht mehr vergeltend abstatten; darum soll sie das, was sie der Vergangenheit schuldet, vermehrt und bereichert der Zukunft weitergeben.« So schreitet die Weltgeschichte immer weiter empor zum Gottesreiche der Zukunft, und »durch diesen Glauben an die Menschheit gewinnt das Dasein sein unendliches Ziel auf Erden«[2]).

Derartige Lehren hätten niemals den Keim des Hasses ausstreuen können; sie waren es wert, über die ganze Welt verbreitet zu werden. Vielleicht auch wäre es der Propaganda gelungen, den Ideen des Judentums zum Siege zu verhelfen, wenn nicht Roms Macht das Volk niedergeworfen hätte. Das Christentum erntete die Frucht der Mühen; die Kirche ward die Herrin der zivilisierten Welt und setzte unerbittlich den Kampf gegen das Judentum fort. Hier erst entstand der furchtbare Haß, der das Ghetto errichtete und die darin Eingeschlossenen schon um des Selbsterhaltungstriebes willen zwang, sich noch

[1]) a. a. O. S. 142.
[2]) a. a. O. S. 146.

mehr abzuschließen, sich durch Sitte und Brauch völlig abzusondern.

Das Judentum, das keine Dogmen kannte, das trotz der Anfeindungen seiner Gegner niemals zu einer starren Gesetzesreligion wurde, schuf sich die zahlreichen Satzungen nur als ein Mittel zu Schutz und Trutz, nicht als den Kern der Lehre, auch nicht wie Fromer meint, als eine »Kruste, die den kaum mehr lebensfähigen Körper in einem Zustande der Lethargie erhalten sollte«, nein als einen Zaun um das Höchste und Heiligste, in dessen Bereiche der Gottesfrieden herrschte, der das Leben nicht verengte, sondern es behütete und bereicherte[1]). Ob dieser Zaun, der die Gemeinschaft vor dem Untergange bewahrt hat, einmal fallen kann, das wird sich erst zeigen, wenn der Sabbat der Sabbate kommt, der große Versöhnungstag, »der nach dem alten Worte immer bleiben soll.«

Ihn herbeiführen zu helfen, das ist die Aufgabe, die jedem Israeliten gestellt ist. Jeder, der der Gemeinde angehört, hat durch sein Leben und Wirken dafür zu sorgen, »daß die wenigen viel seien«[2]). Für Bäck führt der Weg des modernen Juden nicht notgedrungen zur Taufe; nicht im Abfall und im Meineid sieht er das Ziel, das die Bildung vor den Blicken derer aufrichtet, die nach ihr streben. Nein, in der Treue zum Glauben, die für dessen Fortbestand sorgt, in dem Streben nach Recht und Menschlichkeit, erblickt er die Aufgabe des Einzelnen, in dem freudigen Eintreten für die Lehre, deren »Anfang für das Ende zeugt, wie einst das Ende für den Anfang zeugen wird«.

Auch in Bäcks Buch zeugt das Ende für den Anfang. Die zuversichtliche Begeisterung, mit der er die ewige Jugend Israels, den Sieg der unvergänglichen Ideen des Judentums verkündet, sie gründet sich auf die Hoffnung, daß jeder Zugehörige des alten Stammes von der Sünde weiche,

[1]) a. a. O. S. 153.
[2]) a. a. O. S. 157.

»damit er durch sie nicht zum falschen Zeugen werde über den Glauben, dem er angehört«. Wohl weiß er, daß die Juden Menschen sind und als solche unvollkommen; er wird daher auch wissen, daß ihnen Fehler innewohnen, von denen viele eine Folge der langen trüben Zeiten der Verfolgungen und Zurücksetzungen sind; aber er hatte sich zur Aufgabe gestellt, das Wesen des Glaubens zu untersuchen, wie ihn die Bibel und der Talmud darstellt, wie ihn die Gelehrten des Mittelalters bezeugt, und wie ihn die neuere Forschung bestätigt. Nicht dem Wesen seiner Bekenner, wie sie heute sind, galten demgemäß seine Worte; wie sie sein sollten, will er ihnen zeigen, wie sie sein müßten, um echte Zeugen des reinsten Glauben zu sein, des Glaubens, der höher steht, als jeder andere, der den Vergleich mit der griechische Philosophie aushält und in der Feuerprobe neuzeitlichen Wissens sein klares Gold bewährt.

Damit ist wohl auch der grundlegende Unterschied in den beiden hier in Frage kommenden Werken berührt. Fromer geht den umgekehrten Weg. Er folgert von den fehlerhaften Menschen auf den Wert ihres Glaubens. In die Augen aber, mit denen er die Juden, nicht das Judentum, betrachtet, muß ein Splitter von dem Zauberspiegel der bösen Dämonen aus Anderssens Märchen geflogen sein; er sieht nur ein verzerrtes Bild, und infolgedessen kommt er zu seiner alles Streben vernichtenden Schlußfolgerung: So seid ihr, also folgt euch der Haß!

Bäck hingegen weist auf das Ideal, das durch die sittlichen Forderungen der Religion gestellt ist; sein Buch zeigt den Weg, der zu dem leuchtenden Ziele führt, und so sollte es in vieler Hände gelegt werden, ihnen ein Pfadfinder zu sein, ein getreuer Mahner, der ihnen immer und immer wieder zuruft: So sollt ihr sein, also erwerbet euch Liebe!

# Studien zum Buche Esther.

Von S. Jampel.

(Fortsetzung.)

## Die bisherigen Hypothesen über die Entstehung des Purimfestes und des Buches Esther.

Bas Buch Esther hat in den Kreisen der modernen Bibelforscher eine ungleich größere Menge von Hypothesen als irgend ein anderes Buch der Bibel hervorgerufen. Diese Erscheinung erklärt sich vielleicht aus folgender Erwägung. Handelte es sich nur um das Buch, so würden diejenigen, die glauben, seinen Inhalt leugnen zu müssen, sich damit begnügen, ihm die Authentizität abzusprechen. Diesem summarischen Verfahren steht aber die Tatsache im Wege, daß die aus dem Buche sich herleitende Purimfeier schon in den Zeiten des Verfassers des II. Makkabäerbuches und des Josephus von der gesamten Judenheit begangen wurde und um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts als allbekannt vorausgesetzt wird.

Da nun die Annahme ausgeschlossen ist, daß die gesamte Judenheit auf die bloße Vorspiegelung eines erdichteten Ereignisses hin die Feier eines Festes eingeführt hätte, so bleibt den Gelehrten, die den Inhalt des Buches nicht als Geschichte ansehen können, kein anderer Ausweg, als zugleich den Ursprung des Purimfestes in einem historischen Ereignis zu suchen, von dem man entweder in der Abfassungszeit des Buches garkeine Kunde mehr besaß oder dessen fremden Ursprunges man sich schämte und dem man durch die erfundene Esthergeschichte einen jüdischen Ursprung unterzuschieben suchte.

Diese vielfachen Bemühungen haben tatsächlich sehr zahlreiche Hypothesen zutage gefördert, denen zufolge die

Purimfeier als Entlehnung von einem persischen, griechischen, babylonisch-assyrischen oder anderen heidnischen Feste angesehen wird, während dann die Esthererzählung entweder als eine freie Tendenzdichtung oder als eine Verschleierung anderer Ereignisse der jüdischen Geschichte hingestellt wird.

Auf Wahrscheinlichkeit können allerdings alle diese Vermutungen nur dann Anspruch erheben, wenn man annimmt, daß der im Buche fingierte Ursprung des Purimfestes lediglich dem großen Publikum, bei dem die Voraussetzung der Unkenntnis des wirklichen Sachverhalts, unter gewissen Umständen zulässig ist, vorgespiegelt werden sollte. Da nun unsere bisherige Untersuchung die evidente Tatsache ergeben hat, daß die jüdischen Gesetzeslehrer der letzten vorchristlichen und der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, von der unbedingten Authentizität des Buches und selbstverständlich auch von dem ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Feste und dem Buche durchaus überzeugt waren, so ist solchen Vermutungen eigentlich von vornherein der Boden entzogen; denn wenn alle uns bekannten Gelehrten in der Zeit, in der das Buch nach der gesamten modernen Exegese entstanden sein muß, nicht die leiseste Spur eines Verdachtes gegen das Buch oder das Fest hegten, so kann von einer Fiktion nicht mehr die Rede sein, und damit wäre dann die Authentizität des Buches eigentlich schon nachgewiesen. Allein so sehr wir auch berechtigt wären, zu verlangen, daß jede Hypothese dem soeben erwähnten sicheren Ergebnis Rechnung trage, so wenig hätten wir gewonnen, wenn wir einfach auf Grund dieses Ergebnisses über sämtliche Hypothesen rasch hinweggehen wollten. So manche vortreffliche Vermutung, die alle Schwierigkeiten restlos zu heben scheint und in ihrer Darstellung der Ereignisse zusagend wirkt, würde dennoch den Anspruch erheben, um ihrer eigenen inneren Vortrefflichkeit willen

die Tatsache, daß sämtliche jüdische Gesetzeslehrer, auch die der Entstehungszeit des Buches, stets von seiner Authentie überzeugt waren, unbeachtet zu lassen. Wir wollen daher hier sämtliche Hypothesen, welche die modernen Exegeten zutage gefördert haben, Revue passieren lassen, um dem Leser das eigene Urteil zu ermöglichen. Die zunächst vorzuführenden »älteren Hypothesen« halten allerdings die Geister der jüngeren Exegeten nicht mehr dermaßen in ihrem Bannkreise, wie dies von den jüngeren und jüngsten der Fall ist. Allein von der Tagesordnung sind auch diese noch immer nicht geschwunden; denn bei dem unermüdlichen Streben nach einer befriedigenden Lösung des Problems finden auch diese zum Teil bereits veralteten Hypothesen heute noch hin und wieder eifrige Verfechter.

## I. Kritik der älteren Hypothesen.

1. Zunz, Ernst Meyer, Fürst[1]) und andere erklären sich die Entstehung des Purimfestes folgendermaßen: Die Perser feierten im 7. Monat ein Freudenfest, bei dem sie zechten, Geschenke umherschickten und den Armen Geld spendeten. Diese Feier nahmen die Juden, als sie unter persischer Herrschaft lebten, an und behielten sie für immer bei. Die späteren Rabbinen konnten dann diese Feier nicht mehr abschaffen und verfaßten, um ihr einen jüdischen Charakter zu verleihen, das Buch Esther.

So frappierend dieser Erklärungsversuch im ersten Augenblick erscheint, so wenig haltbar erweist er sich bei näherer Betrachtung.

1. Das persische Neujahrsfest im Monate Farwadin (März) hieß »Nauroz«. Welches Interesse konnte der Verfasser des Buches daran haben, diesen Namen gerade in Purim umzuwandeln? Ist es denn denkbar, daß das

[1]) Vgl. hauptsächlich ZDMG. 1873. E. Meyer, Gesch. d. poetischen Nationallitteratur d. Hebräer u. Fürst. Canon usw.

ganze Volk den Namen eines von ihm gefeierten Festes völlig vergessen haben sollte? Von einem etymologischen Zusammenhang zwischen den beiden Namen kann natürlich keine Rede sein. Meyers Versuch das Wort »Purim« mit dem persischen Behar = »Lenz« zusammenzubringen, wird bereits von Kuenen selber als gänzlich verfehlt betrachtet.

2. Purim ist ausdrücklich als ein zweitägiges Fest eingesetzt worden, während der Nauroz bekanntlich sechs Tage dauerte.

3. Im Buche Esther spielt die Differenz zwischen den ummauerten und den offenen Städten eine sehr große Rolle, wo ist eine Parallele dazu beim Naurozfeste? Diesen Brauch als freie Dichtung des Verfassers anzusehen, ist absolut unmöglich; denn einerseits wäre es unerfindlich, zu welchem Zwecke und aus welchem Interesse der Verfasser dieses getan haben sollte, und andererseits wird vom Verfasser des Buches der Brauch als allbekannt vorausgesetzt (Esther IX, 15—19).

4. Daß das Buch nicht in Persien entstanden sein könne, gibt Zunz zu, weil man den persischen Juden sicherlich einen falschen Ursprung eines persischen Festes nicht hätte weißmachen können. Welches Interesse sollte man aber bei der Abfassungszeit des Buches, die doch auch Zunz sehr herabrücken muß, daran gehabt haben, ein altpersisches Fest im jüdischen Leben so sehr zu befestigen? Zunz meint: die Rabbinen konnten es nicht abschaffen, weil das Volk sehr daran hing. Allein wir fragen, hat denn das Volk in der vormakkabäischen Zeit nicht viel stärker noch an griechischen Volksbelustigungen, die in vielen Städten Palästinas mit großem Pomp gefeiert wurden, gehangen, und hat man diesen Belustigungen etwa deshalb eine jüdische Weihe zu geben gesucht?

5. Welche Ursache sollte denn das jüdische Volk gerade daran haben, von den Persern eine Frühlingsfeier zu übernehmen, zumal sie doch selber und zwar

nahezu um dieselbe Zeit eine eigene nationale Frühlingsfeier im Passahfeste hatten?

Eine gewissenhafte Prüfung kann sich über alle diese schweren Bedenken nicht hinwegsetzen.

Daß die schöne persische Sitte des Umherschickens von Geschenken und des Verabreichens von Almosen in der Verordnung des משלוח מנות (Esther IX, 19, 22) seine Nachahmung gefunden hat, wird durch die auffallende Tatsache, daß diese Verordnung in der Bibel nur bei persischen Höflingen anzutreffen ist (vgl. Neh. VIII, 10, 12), über alle Zweifel erhoben. Aber gerade diese Stelle bei Nehemia beweist zur Genüge, wie wenig man berechtigt ist, auf Grund der Nachahmung dieser schönen Sitte, auch auf die Entlehnung des ganzen Festes zu schließen, Zunz glaubte letzteres tun zu müssen, weil er der Meinung war, daß die persische Sitte nur dem Naurozfeste eigen war, dies ist nun aber in Wirklichkeit nicht der Fall, sondern dieser Brauch wurde in Wahrheit an allen Festen der Perser geübt[1]). Daß er bei der Purimfeier nachhaltiger wirkte als nach der Anordnung Nehemias bei der Teschrifeier, hat seinen Grund darin, daß am Purim dieser schöne Brauch sogleich bei der Entstehung des Festes als integrierender Bestandteil desselben mit angeordnet wurde. Nehemia dagegen empfahl eine neue Sitte für ein uraltes Fest und das noch dazu ohne größeren Nachdruck.

**2.** Graetz gelangt in seiner Untersuchung über die Entstehung des Buches und des Purimfestes[2]) zu folgendem Resultate:

Purim ist das dritte der bekannten 4 athenischen Weinfeste; dieses Fest dauerte drei Tage; der erste Tag hieß Faßöffnungsfest, der zweite Tag Kannenfest, an dem Kannen voll Wein und Geschenke unter Trompetenschall

[1]) Vgl. Spiegel Eran. III. S. 577.
[2]) MGWJ. 1886, S. 425 ff. 473 ff. 521 ff.

und Wettkampf verabreicht wurden; am dritten Tag wurde dem Hermes ein mystisches Opfer dargebracht. Purim ist vom hebräischen Worte פורה »Kelter« herzuleiten, also Faßöffnungsfest. Der erste Purimtag war für die Dörfer, der zweite für die Städte bestimmt. Dieses Griechenfest ist unter vielen anderen griechischen Sitten und Unsitten unter der Herrschaft des Tobiassohnes Josef in Palästina eingeführt worden und hat unter den hellenischen Juden so festen Fuß gefaßt, daß man es später nicht mehr entfernen konnte.

Das Buch Esther ist viel später, und zwar in dem Kampfe des Lysias unter Antiochus Epiphanes entstanden. In diesem Buche ist die schwere Judenverfolgung unter dem genannten Syrerkönig verarbeitet[1]). Das Buch ist für hellenistisch gesinnte Kreise verfaßt und ist deshalb in profanem Stile gehalten. Zweck des Buches ist, den zagenden Juden Mut und Hoffnung einzuflößen und sie für die von den Makkabäern unternommenen Kämpfe zu begeistern, damit das Volk an diesen Kämpfen regen Anteil nehme. Während aber das Buch Daniel, welches ebenfalls dieser Zeit angehört, für die chassidäischen Kreise geschrieben wurde, ist das Buch Esther für die makkabäerfreundlichen Hellenisten abgefaßt, indem Antiochus als Achašweroš und Lysias als Haman verkleidet sind:

Es ist wahr, beim ersten Eindruck wirkt die Hypothese allerdings bestechend. Bei ruhiger Überlegung aber treten so zahlreiche Widersprüche und unannehmbare Zumutungen zutage, daß man staunen muß, wieso die Aufstellungen eine größere Beachtung haben finden können. Denn:

1. Wie ist es zunächst denkbar, daß ein Anhänger der Makkabäer, der die gesetzestreuen Juden zum Kampfe gegen die griechenfreundlichen Stammesgenossen aufruft, zu dem Zweck ein Buch verfaßt haben sollte, um ein von seinen Todfeinden, den Hellenisten, eingeführtes Griechen-

[1]) Vgl. auch Graetz Gesch. d. Juden II, 2, 331.

fest im Gemüte der Gläubigen für die Dauer zu befestigen? Hatten doch gerade die Makkabäerkämpfe den ausgesprochenen Zweck, die von den Griechenfreunden eingeführten Gebräuche und Sitten auszurotten. Und zu solchen Kämpfen sollte das Volk durch die Einführung eines dem griechischen Weinfeste nachgebildeten Festes tauglich gemacht werden?

2. Ferner strebten bekanntlich die Makkabäer und ihre Anhänger dahin, das Volk gegen die Syrer und den Syrerkönig mit aller Macht aufzurufen. Wie also sollte der Verfasser des Buches Esther als großer Makkabäerfreund den Mordechai, der in dieser Dichtung den Judas Makkabäus darstellen soll, als einen treuen Freund des Syrerkönigs hinzustellen unternommen haben?

3. Wie hat der Verfasser des Buches in einer Schrift, die dazu dienen soll, das Volk zur Empörung gegen Syrer und Syrerfreunde aufzustacheln, zu der Verkehrtheit kommen können, die Heldin seiner Erzählung zur Gattin des Syrerkönigs zu machen?

4. Wie ist es denkbar, daß man in einer Schrift, welche beabsichtigt, das Volk zum Kampfe gegen seine Feinde zu begeistern, ebendasselbe Volk in solcher Feigheit und dumpfer Resignation schildert, daß es sich fast ein Jahr lang gegen die es an Leib und Leben bedrohenden Feinde in zuwartender Stellung verhält, ohne auch nur einen Versuch der Gegenwehr zu machen?

5. Ist es nicht zum mindesten sonderbar, daß in einer Dichtung, die das Volk zu erbittertem Kampfe aufrufen will, die Helden Mordechai und Esther nur durch Bitten, Betteln und Hofintriguen einen Erfolg erringen können? Ein Mordechai, der den Judas Makkabäus darstellen soll, müßte doch auch als Kriegsheld an der Spitze einer Kämpferschar auf dem Schlachtfelde den Feinden entgegentreten! Mit gutem Recht sagt K u e n e n daher: War es die Absicht des Verfassers, mit dem Estherbuche das Volk zu

ermuntern und zu ermutigen, wie Graetz meint, so hat er dieselbe sehr sorgfältig verborgen, sogar in dem Maße, daß wir auch jetzt noch, nachdem uns Graetz die Augen geöffnet hat, nichts davon wahrnehmen.

6. Wie in aller Welt ist es ferner vorstellbar, daß die jüdischen Gesetzeslehrer ein griechisches Fest nach den Makkabäerkämpfen hätten bestehen lassen, oder gar es eingeführt hätten? Ist doch gerade die nachmakkabäische Zeit die Geburtszeit fast aller Einschränkungen und Verschanzungen gegen alles, was nur im Geringsten mit griechischer Sitte und Religion zusammenhängt. Entstammen doch die meisten Verschärfungen der streng rituellen Vorsichtsmaßregeln (תקנות וגזרות) dieser Zeit[1]). Welch' ein Widerspruch gegen alle diese Tatsachen wird uns daher zugemutet, wenn man zu glauben verlangt, daß in der nachmakkabäischen Zeit, in der man den großen Feueropferaltar zerschmetterte und seine Steine vergrub, weil griechische Opfer auf ihm dargebracht worden waren, das von den Hellenisten eingeführte Bacchusfest mit seinen grauenhaften Unzüchtigkeiten ruhig hätte bestehen lassen? Zeichneten sich doch gerade die Dionysosfeste durch unsittliche Orgien und innigen Zusammenhang mit dem Phalluskult ganz besonders aus.

7. Wie aber steht es überhaupt mit dem Dionysosfeste, dem die Purimfeier nachgebildet sein soll? Die Bacchanalien bestanden in fünf verschiedenen Festen zu vier verschiedenen Jahreszeiten. Die ersten waren die ländlichen Dionysien im Monat Poseideon I anfangs Dezember, die beim Herannahen der Weinlese mit Prozessionen, Schmäusen, Gesängen und Schauspielen von Gau zu Gau gefeiert wurden; die zweiten waren die »Haloen« das Tonnenfest, ebenfalls im Monat Poseideon, gegen Ende Dezember, nach beendeter Weinlese; die dritten sind die

[1]) Vgl. I. Makkab. Talmud babli Middoth I, 6. Jebamoth 4-90. Sanhedrin 46. usw.

»Lenaen« das Kellerfest im Monat Gamelion (Januar), die auch in ganz Kleinasien verbreitet waren, und an denen der erste Most genossen wurde. Die vierten wurden am 11., 12. und 13., des Monats Anthesterion (Ende Februar) mit nicht minder großer Freude und Ausgelassenheit gefeiert, und zwar wurde der Wein am ersten Tage von Herren und Sklaven gekostet, am zweiten Tage wurde unter Posaunenschall um die Wette getrunken, und am dritten Tage wurden dem Hermes Opfer geweiht. Die fünften Dionysien endlich waren die großen städtischen, welche im Monat Elaphebolion (März) als Frühlingsfest unter Beteiligung aller Gaue begangen wurde, bei denen zwei Tage lang dramatische Stücke, Komödien, Tragödien und Satyren zum Besten gegeben und Preise verteilt wurden.

Graetz hat nun, wie wir oben gesehen haben, das Fest des Monats Anthesterion als mit der Purimfeier identisch betrachtet, weil alle übrigen dem Datum nach dazu nicht passen. Es drängt sich dann die Frage auf: Warum sollten denn nun die hellenistischen Juden gerade dieses Fest und keines der übrigen Bacchanalien angenommen haben? War doch gerade das Kellerfest im Monate Gamelion in ganz Kleinasien und Ägypten sehr heimisch. Warum findet sich ferner keine Spur von einem dritten Tage dieses Kannenfestes? Warum sind von den sonst in ganz Kleinasien verbreiteten griechischen Festen, wie dem Olympischen, Pythischen, Isthmischen und Nemeenfeste keine Spuren bei den Juden verblieben?

8. Es ist ferner unerfindlich, wieso Graetz das hebräische Wort פורים mit »Kannen« oder »Fässer« übersetzen konnte. Das schlägt jeder Etymologie ins Gesicht. Viel eher noch ließe sich das Wort פורה »Kelter« mit dem dionysischen Kelterfest identifizieren; aber dies hält Graetz selbst für unmöglich, weil dieses Fest schon im Januar begangen wurde.

**3.** J. S. Bloch gelangt in seiner eingehenden Untersuchung in Rahmers Literaturblatt und in der besonderen Schrift »Hellenistische Bestandteile im biblischen Schrifttum« 1877 zu folgendem Ergebnis über unsere Frage: Das Purimfest ist, ganz so wie Graetz meint, griechischen Ursprungs. Was aber das Buch Esther angeht, so meint er in diametralem Gegensatz zu Graetz, daß es von einem Antimakkabäer und in antimakkabäischer Tendenz verfaßt worden sei. Es sei der Zweck des Buches einerseits, das Volk für hellenistische Anschauungen zu gewinnen, andererseits, den Glanz der Makkabäer dadurch zu verdunkeln, daß man ihnen in Mordechai und Esther Nebenbuhler gegenüberstellte. Das Buch will gegen die pharisäische und chassidäisch-makkabäische Anschauung Propaganda machen, indem es auf die Notwendigkeit hinweist, daß in Zeiten der Gefahr gebildete Juden bei den heidnischen Königen Höflinge sein sollen. Auch Esther, das Ideal des Buches, biete durch die Geheimhaltung ihrer jüdischen Herkunft und ihre sich daraus ergebende nicht religiöse Lebensführung ein Gegenstück zu dem makkabäisch-pharisäischen Prinzip (14—16). Die Makkabäer sollten eben dadurch in ihrem Selbstbewußtsein beeinträchtigt werden, daß man dem Volke auch andere jüdische Helden anderer Gesinnung schilderte und die Begeisterung des Volkes für sie erwecken wollte.

Daß aber die späteren pharisäischen Talmudlehrer dieses Buch nichtsdestoweniger verherrlichten und zu verbreiten suchten, will Bloch dadurch erklären, daß ihnen, weil die Makkabäer bekanntlich später zum Sadduzäismus abfielen, eine Schrift, die dazu geeignet war, das Ansehen der Makkabäer einigermaßen zu schmälern, gar nicht ungelegen gewesen sei.

Diesen Aufstellungen gegenüber ist aber folgendes zu berücksichtigen:

1. Bloch sagt: Mordechai, als ein Nachkomme Sauls,

habe einem heidnischen Könige die Treue bewahrt und ihm das Leben gerettet, ganz im Gegensatz zu dem makkabäischen Prinzipe, welches wilden Haß gegen die Heiden predigte; er habe also ganz klar im Sinne der hellenistischen Juden gehandelt: (14) Was soll man nun zu dieser dem Mordechai angedichteten Toleranz sagen, wenn doch im Buche selber der Verfasser gerade den Mordechai als den intolerantesten aller Juden hinstellt, indem er ihn in seinem Vertilgungsedikte rücksichtslos befehlen läßt: להשמיד להרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז, während derselbe Verfasser vom jüdischen Volke dreimal rühmend hervorhebt, daß es diesem grausamen Befehle Mordechais nicht Folge leistete ובבזה לא שלחו את ידם (Vgl. Esther VIII, 11 und IX, 10. 15. 16.)

2. Eine Propaganda für die weitherzigere hellenistische Anschauung soll nach Bloch ferner darin bestehen, daß der Verfasser Esther einen Heiden heiraten läßt. (14) Warum aber erzählt dann der Verfasser geflissentlich, daß Esther wider ihren Willen Königin wurde, und daß sie allen Schmuck und alle auf Erfolg abzielenden Mittel, wie sie die andern Mädchen anwendeten, abgelehnt habe?

Mit viel größerer Berechtigung könnte man nach diesem Schema die zahlreichen biblischen Berichte von der Verschwägerung jüdischer Großer mit heidnischen Fürsten[1]) als hellenistische Tendenzgeschichten hinstellen. Und bei der Unerschrockenheit, die unter den modernen Exegeten grassiert, ist es gar nicht ausgeschlossen, daß heute oder morgen jemand diese interessante Behauptung aufstellt.

3. Ferner meint Bloch: Die hellenistische Tendenz des Estherbuches gehe auch daraus hervor, daß es dem Volke die Überzeugung beizubringen suche, es sei von großem Vorteil, daß vornehme Juden sich mit heidnischen Königen anfreunden und an ihrem Hofe hoch angesehen

[1]) Moses mit Jethro, Josef mit Potifar, David, Salomo usw.

seien, da die hohe Stellung des Mordechai sein Ansehen bei seinem Volke keinegswegs vermindert habe (14—15). War denn aber der Verkehr hervorragender, von ihren Stammesgenossen hochverehrter Juden an heidnischen Höfen etwas so Neues und Unerhörtes, daß eine erfundene Nachricht von einem solchen geeignet gewesen wäre, hellenistischen Ideen Vorschub zu leisten? Ein Daniel, Serubabel, Esra und Nehemia waren bei ihren Höfen beliebt und geschätzt; dies hielt sie jedoch nicht zurück, gerade diejenigen Anschauungen, die später die Hellenisten pflegten, mit unbeugsamer Strenge zu bekämpfen. Man denke z. B. an das Vorgehen Esras und Nehemias gegen die Mischehen usw.

4. Das Buch Esther soll, nach Bloch, ferner zeigen, daß hellenistische Juden, die sich bei einem heidnischen Könige beliebt zu machen verstehen, ihrem Volke durch Protektion mehr nützen können, als die frommen Makkabäer, welche ohne Blutvergießen keine Rettung herbeizuführen imstande waren (22—23). Nun drängt sich aber unwillkürlich die Frage auf: Sind denn nicht durch das von Mordechai erwirkte Edikt 75.000 Heiden von den Juden getötet worden? Und warum läßt ferner der Verfasser die als Ideal des Hellenismus dargestellte Esther noch dazu die Verlängerung des gegen die Heiden erlassenen Vertilgungsediktes erflehen und durchsetzen? Stehen doch gerade Mordechai und Esther, die nach Bloch das Bild antimakkabäischer Heidenfreundlichkeit darstellen sollen, in der gesamten modernen Exegese als das Prototyp des blutrünstigsten jüdischen Heidenhasses da! Oder soll das etwa die hellenistische Friedenspolitik markieren, daß Mordechai, wie Bloch meint, aus Hochmut dem Haman trotz des königlichen Befehls die gebührende Ehrenbezeugung, auch nachdem er schon wußte, welches Unheil er durch seine Hartnäckigkeit angerichtet habe, stolz verweigerte? ולא קם ולא זע ממנו.

5. Auch darin soll Mordechai als Vorbild eines hellenistischen Juden erscheinen, daß er nach der großen Erret-

tung nicht nach Jerusalem zieht, um Dankopfer darzubringen. (20—21) Aber in was für einem lächerlichen Widerspruch erscheint dann der Verfasser mit sich selbst, indem er Mordechai die weitgehendste religiöse Starrheit zuschreibt und ihn dabei selbst die durch seine Weigerung heraufbeschworene Lebensgefahr nicht scheuen läßt?[1])

6. Weiter hält Bloch die Tatsachen, daß das Purimfest auf den 14 Adar, also einen Tag nach dem makkabäischen Nikanortage, trifft, und daß man den 13. Adar, also das feierliche Nikanorfest, in einen Fasttag umwandelte, für deutliche Beweise, daß bei diesen Handlungen von Anfang an lediglich antimakkabäische Tendenzen das Leitmotiv gewesen seien. Was nun das erste Moment angeht, so verweise ich auf die gewiß auffällige und dennoch strenghistorische chronologische Erscheinung des Zusammentreffens der ersten und der zweiten Zerstörung Jerusalems und des Blutbades in Bether unter Bar Kochba auf den 9—10. Ab. Was aber das zweite Moment betrifft, so haben wir bereits (Jahrg. 49, S. 425) festgestellt, daß das Fasten ursprünglich gar nicht bekannt war und die Quelle, die uns von einem Fasten in Palästina zum erstenmal berichtet, aus dem 7. nachchristlichen Jahrhundert stammt und ausdrücklich bemerkt, daß man in Palästina des Nikanortages wegen erst nach der Purimfeier fastete. Auch Josefus kennt das Fasten nicht. Die Wendung »זמן קהלה« »Versammlungstag« für den 13. Adar (b. Megilla 1) ist lediglich vom Verfasser der Scheeltot und von Rabbenu Tam vermutungsweise mit dem Fasten in Zusammenhang gebracht worden. Wo bleibt also die antimakkabäische Tendenz?

7. Als die gewichtigste Stütze für den hellenistischen Ursprung des Estherbuches erklärt aber Bloch das Nichtvorkommen des Namens Gottes in diesem Buche (16—17). Wie kräftig diese Stütze ist, glauben wir in der vorangehenden

[1]) Vgl. Esther 4. 5 בי הגיד להם אשר הוא יהודי.

Untersuchung über die Beurteilung des Buches bei den altjüdischen Gesetzeslehrern, zur Genüge gezeigt zu haben. Bloch sagt: »Die antimakkabäische Tendenz des Estherbuches ist so sehr konkret, daß jeder Leser beim ersten Blick sie finden müsse«. Es ist interessant, hierbei daran zu erinnern, daß die Graetzsche Untersuchung, die Bloch selbst als scharfsinnig anerkennt, in dem Estherbuche die schnurstraks entgegengesetzte Tendenz, nämlich die »philomakkabäische« gefunden haben will.

**4.** Auch der Lexikograph Jacob Levy hat eine Hypothese über das Purimfest, welche unabhängig von ihm in jüngster Zeit von neueren Gelehrten wieder verteidigt wird, aufgestellt. Im 3. Jahrgang der Zeitschrift Ozar Nechmad gelangt er zu dem Ergebnis, daß Purim zum Andenken an die Errettung Israels aus einer großen Gefahr in Ägypten unter Ptolemäos Philopator, von der im III. Makkabäerbuch berichtet wird, eingesetzt sei. Das Buch Esther stelle die romanhafte Verarbeitung dieser Geschichte dar, und zwar sei Ahasveros Ptolemaios Philopator. Haman Herman, ein Höfling Philopators, Esther die zweite Frau Philopators, Mordechai ihr Verwandter, פרס ומדי Ägypten und נבוכדנצר Alexander magnus. Das erste Vertilgungsedikt sei das des Philopator, das zweite, dasjenige Mordechais, stelle die nachherige Verfolgung der abtrünnigen Juden von seiten ihrer gesetzestreuen Brüder mit Erlaubnis Philopators dar. Auf diese Hypothese näher einzugehen erübrigt sich darum, weil die gesamte heutige Exegese darin einig ist, daß der Verfasser des III. Makkabäer nicht nur das Estherbuch, sondern auch seine griechischen Zusätze bereits gekannt habe.

**5.** Eine seit der Zeit der spanischen Allegoristen nicht mehr übliche Methode hat ferner der Würzburger Professor Scholz in seinem Estherkommentar zur Anwendung gebracht. Danach soll der Inhalt des Estherbuches nicht sowohl Geschichte als vielmehr Allegorie sein. Ahašweroš

sei der Messias, Mordechai das Symbol des Guten und des zur Kirche bekehrten Israel, Esther das Symbol des zur Kirche bekehrten Heidentums, Haman das Symbol des Satans. Die Bezeichnung מלך, wenn sie allein vorkommt, bedeute Gott usw.

Eine ernsthafte Behandlung können derartige Spielereien, wie sie übrigens auch in kabbalistischen Kreisen häufig sind, nicht beanspruchen. Anzuerkennen ist die Energie und der Fleiß, die der Verfasser zur Durchführung seiner Hypothese aufgewandt hat. Seinen Versuch, die Kapitel I, II, VIII und IX des Estherbuches als spätere Anhängsel hinzustellen, hat Erbt in seiner Schrift: »Die Purimsage in der Bibel«, mit triftigen Gründen zurückgewiesen.

**6.** Endlich handelt Lagarde im 34. Bande der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen und 1887 auch in einem besonderen Buche »Purim«, sehr eingehend über den Ursprung des Purimfestes und gelangt zu dem Resultat, daß Purim mit dem persischen »Phourdigan«, das der Byzantiner Menander, vom Winter 565 auf 566 redend, als ein vom König »Chosroes« in Persien gefeiertes zehntägiges Fest erwähnt, identisch sei. Die Hauptstütze, die er für seine Hypothese beibringt, ist die Stelle der Lucianischen Rezension der Septuaginta, die in Ester IX, 26 das Wort Purim durch Phourdaia wiedergibt.

So zahlreiche Verfechter nun auch diese Hypothese selbst noch in der allerjüngsten Zeit bei Gelehrten wie Jahn, Schwally u. a. gefunden hat, so wenig ist sie doch bei näherer Betrachtung haltbar.

Denn: 1. stammt die älteste Nachricht über das Phourdiganfest erst aus der zweiten Hälfte des 6. nachchristlichen Jahrhunderts. Welchen Anhaltspunkt hat man dafür, daß das Phourdiganfest auch nur so alt sei wie das Purimfest? Es spricht vielmehr die Tatsache, daß in der ganzen persischen Literatur, abgesehen von der

neupersischen, dieses Fest nirgends erwhnt wird, mi Be-t stimmtheit dafür, daß es erst in späteren Jahrhunderten entstanden oder eingeführt worden ist.

2. ist selbst für diese späte Zeit von 566 das Vorhandensein des Festes als »eines persischen« nicht belegt; denn Nisibis, woselbst nach Menander dieses Fest gefeiert wurde, liegt bekanntlich nicht in Persien[1]). Daß aber der persische König bei seinem Aufenthalte dortselbst, sich daran beteiligte, ist der allgemein bekannten, vom Begründer des alten Perserreiches inaugurierten Friedenspolitik durchaus entsprechend.

3. fällt das Phourdiganfest, wie aus Menander hervorgeht, in den Herbst oder in die Mitte des Winters, während Purim immer in die Frühlingszeit fällt.

4. war Phourdigan ein zehntägiges Totenfest, das hauptsächlich mit Opfern und Gebeten gefeiert wurde, und viel weniger als an den anderen Festen huldigte man hier den Schmausereien[2]), die am Purimfest die Hauptsache waren. Wie soll daraus das absolut profane Purimfest entstanden sein?

Dazu kommt 5. aber noch das sehr wichtige Moment, daß die ganze Hypothese ihre einzige Stütze eben in der Lucianischen Rezension hat, die an einer einzigen Stelle, nämlich Ester IX, 26 das Wort Purim durch Phourdaia wiedergibt. Dem gegenüber müssen folgende Momente betont werden. Zunächst hat Lucian selbst an allen anderen Stellen das hebräische Wort Purim gleich den anderen Rezensionen der Septuaginta durch »Phrourai« wiedergegeben. Dies ist auch bei Josephus der Fall, welcher bekanntlich nur die Septuaginta benützt hat. Ferner sind bekanntlich die griechischen und teilweise auch die lateinischen Bibelübersetzer mit den biblischen Namen so willkürlich und leichtsinnig umgegangen, daß es ein min-

[1]) Vgl. Scholz in der Tübinger Quartalschrift, Jhrg. 1890.
[2]) Vgl. Spiegel Eran III, 577.

destens wunderliches Unternehmen ist, auf eine Variante, die wahrscheinlich ein Textfehler ist, eine weittragende Hypothese aufzubauen. Man nehme irgend eine Polyglottenbibel zur Hand und vergleiche die variae lectiones im Estherbuche, und man wird finden, daß von den in diesem Buche vorkommenden Namen kaum ein einziger sich findet, der nicht eine mehrfache Verstümmelung bei den griechischen und lateinischen Übersetzern erlitten hätte. Und wenn nun wenigstens die Verstümmelung eine konstante wäre! Allein auch dies ist nicht der Fall. Sondern so oft ein Name sich wiederholt, hat er immer neue Schäden aufzuweisen. So heißt z. B. der Name חרבונה in der Rezension *a* = Lucian, Agathas, in der Rezension *b* dagegen Tharra, Oarebóa, Bougathan, Bougazan, Bouzatan, Gaboutas, bei Josephus Zabougathas, in der Vetus latina, Nabatha, Buzatha, בגתן bei Lucian Bougaios, in der Rezension *b* Mouchajos, Mamuchajos, in der Vetus latina Mordcheus. In ähnlicher Weise verfahren die Übersetzer mit fast allen 36 Namen des Estherbuches. Diese Beispiele illustrieren die Phourdigan = Hypothese auf das deutlichste.

Hat doch schon Oppert vor mehreren Jahren und neuerdings der sehr belesene Persologe Scheftelowitz in seiner trefflichen Arbeit »Arisches im AT.« (1901), nachgewiesen: daß fast sämtliche Namen des hebräischen Estherbuches ein echt alteranisches Gepräge besitzen, während die Septuaginta diese Worte nicht mehr verstanden hat. Daraus erklärt es sich, daß die Septuaginta mit diesen Namen entweder wie Lucian der die drei Namen בגתן הגי ,אגגי durch Bougaios wiedergibt ganz leichtsinnig umging, oder daß sie die Namen gräzisierten und ihnen eine Fassung gaben, die in der griechischen Sprache irgend welche Bedeutung besaß, ohne daß sie sich weiter um die Form des hebräischen Textes kümmerten.

(Fortsetzung folgt).

# Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horowitz.

(Fortsetzung) [1])

[0]אותה זו שהתרו בה[2]) ונעלם מעיני אשה אין לי אלא מאשה מנין אני מרבה כל בני אדם ת"ל ונעלם מעיני[3]) ונסתרה והיא נטמאה איני יודע כמה אמ' שכבת זרע כדי שכבת זרע[4]) הוי אומר כמה היא סתירה כדי טומאה כמה היא טומאה כדי ביאה כמה היא ביאה כדי הערייה כמה היא הערייה כדי חזרת דקל דברי ר' ישמעאל ר' אליעזר אומר כדי מזיגת כוס ר' יהושע

---

[1]) Einige Versehen im vorigen Heft seien hier berichtigt: S. 76, Z. 1 st. ויעשו בן l. בן עשו. S. 78, Z. 1 nach בראשו erg. מ' לר' אלעזר — מסייעא לריב"ל. Im Litteraturnachweis war zu erwähnen: Schechter, Jewish Quarterly Review 1894, S. 656 ff.

[2]) Mk.: אבל אינה נאסרת על בעלה בשביבת אחותה או אמה, hingegen RSS. אבל בלא קנוי אינה נאסרת בסתירה גרידא. Nach der letzteren Auffassung wäre zu vergleichen der bekannte Satz: מלקין על היחוד ואין אוסרין על היחוד Ketubbot 13 a, ferner der Ausspruch R. Elasars das. 9 a: אין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קנוי וסתירה, was bedeuten dürfte, nicht aber durch סתירה allein, und auch die Frage, die a. a. O. aufgeworfen wird, beruht auf dieser Auffassung, insofern aus dem Ausspruche R. Elasar's sich ergibt, daß auch bei einem Zweifel nach einer Richtung hin (ס' אחד), wenn nicht besondere Verdachtsgründe (רגלים לדבר) hinzukommen, ein Verbot nicht ausgesprochen wird, während das Gegenteil offenbar in der Bemerkung לא צריכא באשת כהן וכו angenommen wird. Erst später hat man der Frage einen anderen Sinn unterschoben. Vgl. auch. Jer. Ketubbot 31 c. — Nach RDL.: אבל קינא לאשתי א' וגסתרה אשתו השנייה לא.

[3]) Scheint besagen zu wollen: יש לה עדים במדינת הים אין המים בודקין אותה Sota 6 a, oder es ist Sota 31 a שמע מעקת הפורה וכו' zu vgl.

[4]) Ist vielleicht nur eine Wiedergabe der Bemerkung R. Jonas. Jer. Sota 16 c: לידא מילה כתיב שכבת זרע לשיעורין. Dies vorausgesetzt, hätten wir ein lehrreiches Beispiel, wie der Verf. die Bemerkung eines Amora mit einer Baraita, die in den verschiedenen Quellen verschieden tradiert wird (Jer. das. Babli 4 a, Tosifta I, 2 Sifre 7, R. 9, 10) in Eins zusammenzuziehen suchte.

אומר כדי לשתותו בן עזאי אומר כדי לצלות ביצה ר"ע אומר כדי לגמעה ר' יהודה בן בתירא אומר כדי לגמות שלש ביצים מגולגלות זו אחר זו ר' אליעזר בן פנחס אומר כדי שיקשור גרדי את הנימה פלומו אומר כדי שתושיט ידה ותטול ככר מן הסל אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר כי בעד אשה זונה עד כבר לחם (משלי ו' כ"ז).

[0]ועד שהוא כשר להועיד ומניין אף עד שאינו כשר להועיד ת"ל עד ועד[1]) מיכן אמרו עד אחד אני ראיתיה שנטמאת לא היתה שותה ולא עוד אלא אפלו עבד אפילו שפחה הרי אלו נאמנין לפסלה בכתובתה ואינה שותה ותאסר על בעלה לעולם[2]) והיא נטמאה ר"ע אומר מה ת"ל נטמאה שלשה פעמים אלא טמאה לבעל טמאה לבועל וטמאה לתרומה[3]).

[0](ה' ט"ו) והביא האיש את אשתו אל הכהן זה הוא שאמרנו האיש משקה ואין בית דין משקין.

והביא את קרבנה עליה. יכול אף בזמן שהללה שבת ת"ל קרבנה כשאמר את קרבנה לרבות קרבן נגעה וזיבתה ומה ראית לרבות את אלו ולמעט את אלו מרבה אני את אלו שהן באין לטהרה וממעט אני את אלו שאין באין אלא לכפרה[4]).

---

1) Jer. Sota 20 d, wo zugleich bemerkt wird, daß nach R. Ismael, welcher der Ansicht ist, daß unter עד überall zwei Zeugen gemeint sind, wenn nicht ausdrücklich אחד hinzugefügt wird, auch für סוטה zwei Zeugen erforderlich sind. Tatsächlich ist dies auch die nächste Folgerung, und man sieht nicht ein, warum Babli 2 b aus der Voraussetzung ב"מ שנאמר עד הרי כאן שנים gerade das Gegenteil folgert, indem er einschiebt ואמר רחמנא תרי לית בה אלא חד והיא לא נתפשה אסורה, während man fortfahren müßte: אלא חד היתה שיתה. So heißt es auch מדרש אגדה (ed. Buber) zu unserer Stelle: ועד אין בה צריכה שני עדים לפי שנאמר להלן לא יקום עד אחד באיש וגו' מה ת"ל [אחד] זה בנין אב שבכל מקום שנאמר בו עד סתם אינו אלא שנים.

2) Wortlaut Maimunis Sota I, 15.

3) Ist wahrscheinlich nur Entlehnung aus Sota 28 a.

4) Nach R. Simson Negaim 14, 12. Was Mg. hier hat: כל קרבנות שהאשה חייבת בעלה מביא על ידיה ואם היה עני מביא על ידיה קרבן עני ואם היה עשיר יביא על ידיה קרבן עשיר ist nicht aus S.'s, da es die Ansicht R. Jehudas wiedergibt und unserem Texte widerspricht, sondern entspricht Maimuni שגגות 10, 6, vrgl. Sifre. 8, Sifra Mezora Par. 4, 16. M. Negaim 14, 12, Tosifta Ketubbot 4, 11, Jer. Sota 17 d, Babli Nedarim 35 b, Sota 24 a, Baba m. 104 a.

[0]לא יצוק עליו שמן צק[1]) הוא על שיריו ולא יתן עליו לבונה מגיד שהוא ב'[2]) אזהרות משום כל יצוק עליו שמן ומשום כל יתן עליו לבונה.

[0]כי מנחת קנאות הוא לשם שהיא מנחת קנאות כל העם עוברין בו יכול יהוא עוברין בפיסולו ת"ל זכרון[3]) נאמר כאן זכרון ונאמר להלן זכרון מה זכרון אמור למטן[4]) הושעה והטכה אף זכרון האמור כאן הושעה והטבה[5]) יכול אע"פ שלא הטאה[6]) ת"ל מזכרת עון ד"א מזכרת עון שכל הרואה אותה מזכיר עונה ועון אבותיה שגידלו אותה.

(ה' ט"ז) והקריב אותה הכהן אינה באה בתוך הרגל[7]) והעמידה לפני ה' יפנה עליה העזרה[8]).

(ה' י"ז) [0]ולקח הכהן מים קדושין מקודשין מן הכיור[9]) וישׁעורן חצי לוג[10]).

---

[1]) R. 9, 31 אבל צק.

[2]) R. בשתי. Maimuni Buch d. Ges. 105 im Namen der Mechilta מגיד שהן שתי אזהרות, ebenso im Namen der Mech. H. Sota III, 13, מגיד שהוא שתי אזהרות, vgl. Sifre. 8.

[3]) Ist nicht ganz klar. Vielleicht wird gesagt, daß durch die Begründung angedeutet ist, daß nicht bloß für den Mann das Verbot gilt, sondern auch für jeden anderen. Nun könnte man glauben, daß auch, wenn das Mehlopfer nicht dargebracht werden darf, man sich einer Übertretung schuldig macht, wenn man Öl oder Weihrauch darauf gibt, das wird ausgeschlossen durch זכרון, was gleichbedeutend ist mit הראוי להקטרה, vgl. Menachot 57a. Demnach steht die folgende Deutung für sich und nicht im Zusammenhange mit dem bisherigen.

[4]) בהעלותך ט' י'.

[5]) Vgl. Sifre. 8.

[6]) Weil sie sich in den Verdacht gebracht.

[7]) Die Erklärung von SR. ist nicht gut verständlich. RDL. אין צריך להשהותה עד הרגל, wenn es auch geschehen kann, wie aus Jer. 80b מ"ק עושין צרכי הרבים במועד משקין את הסוטות hervorgeht. Vielleicht ist zu denken an Jer. ר"ה 56c und an ושמחת אתה וביתך, vgl. Jer. Sota 17d: מכיון דכתיב ושמחת אתה וביתך והוא מעוכב מלשמוח עמה וכו'.

[8]) SR. שלא יהא דבר מפסיק. MK. שהיא עומדת בפנים בעזרה. Für diese Erklärung spricht Tosifta Sota I, 5 היא עומדת בפנים וכהן עומד בחוץ שני והעמיד הכהן את האשה לפני אשה לפני ה' ואין הכהן לפני ה'.

[9]) Ebenso R. 9, 32 vgl. Sifre. 10, dessen Wortlaut R. 9, 14 zitiert, Sota M. II, 2.

[10]) Nach der Mischna das.

אי חרס יכול בשבר של חרס ת"ל בכלי חרש הא מה הדבר בקערה של חרס[1]).

[0]ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יהיה לו מקום מתוקן שם כיצד נכנס להיכל ופנה לימינו ומקום היה שם אמה על אמה וטבלה שלשיש וטבעת היתה קבועה בה כשהוא מגביהה נוטל עפר מתחתיה[2]) מניין אתה אומר אם אין שם עפר מתקן שם ת"ל יקח הכהן[3]). דוסתאי בן יהודה אומר יקח הכהן ולא זר[4]). ונתן על המים כדי שייראה עפר שוטה כדי שייראה אפר פרה כדי שייראה רק יבמה כדי שייראה דם צפור מצורע כדי שייראה[5]).

(ה' י"ח) [0]והעמיד הכהן את האשה וכי יושבת היתה אלא מחמת עמידה הראשונה היה פורע את ראשה[6]).

---

[1]) Nach der Redeweise des Midrasch erwartet man: ת"ל בכלי בכלי חרש. Mg. hat bloß אי בכלי יכול בכל הכלים ת"ל חרש הא מה הדבר וכו' בכלי חרש ולא בשאר כלים. R. 9, 32 zieht den Inhalt zusammen ולא בשאר כלים, vgl. Jer. Sota 17 d אית תני תני בכלי חרש ולא במקידה אית תני תני אפי' במקידה.

[2]) Mischna Sota II, 2.

[3]) Vgl. Sifre 10, Sota j. 18 a, b. 15 b.

[4]) R. 9, 32 ohne Namen יקח הכהן ולא זר. Mg. fügt noch hinzu ד"א אשר יהיה בקרקע המשכן שלא יחפור nach Maimuni Sota IV, 13 בקורדום בהיכל ויוציא עפר ואם חפר והוציא בשר.

[5]) Misch. Sota II, 2, Sifre, 10. Sota j. 18 a, b. 16 b, vgl. Jer. Pea 15 a.

[6]) Jer. Sota 17 a Ausspruch eines Amora's und von dort wohl entlehnt. Mit והעמיד הכהן את האשה לפני ה' V. 18 wird auf והעמידה לפני ה' V. 16 zurückgewiesen um die Reihenfolge anzudeuten d. h. פריעה vor der Zubereitung des Wassers. Dem entsprechend hat man auch angenommen, daß auch das folgende ונתן על כפיה את מנחת הזכרון der in Vers 17 vorgeschriebenen Handlung vorangehen muß, und demnach wäre die Reihenfolge in der Mischna gerechtfertigt, über die sich Tossafot 14 a s. v. מביא mit Recht wundert. Darnach fand sogleich פריעה ופרימה statt M. I, 5. Daran schloß sich ונתן המנחה על ידיה M. II, 1. Darauf erst folgt die Zubereitung des Wassers V. 17 M. II, 2. Was dann כתיבה und השבעה betrifft II, 3, בא לו לכתוב und ולמה היא אומרת אמן II, 6, so ist die Reihenfolge strittig Jer. 18 a. Die Ansicht משביע ואח"כ כותב stützt sich auf die Reihenfolge der Schrift. Die Ansicht כותב ואח"כ משביע stützt sich auf den Grund כדי לסמוך שבועה להשקייה und dieser Ansicht scheint die Mischnah gewesen zu sein. Die Erklärung von ק"ע habe ich nicht recht verstanden, vgl. פ"ס.

יהגרנה בחבל של מגן[1]) ר׳ אליעזר אומר שני חגורים היה חוגרה אחד למעלה מדדיה ואחד למטה מדדיה מה ת״ל והעמיד ונתן ולא קטעת ולא חגרת[2]).

ונתן על כפיה[3]) את מנחת הזכרון נאמר כאן זכרון ולמעלה[4]) זכרון מה זכרון האמור[5]) למעלה[6]) לטובה[7]) אף זכרון האמור[8]) כאן לטובה[9]) מנחת קנאות היא שיהו כל מעשיה לשם קנאה יכול אם לא היו כל מעשיה לשם קנאה לא תהא כשרה ת״ל היא[10]) וביד הכהן יהיו מי המרים יראה אותה את המים[11]).

(ה׳ י״ט) והשביע אותה הכהן אין משביעין שתי סוטות כאחת[12]) ואין עורפין שתי עגלות כאחת ואין הורגין ב׳ אנשים כאחד ואין מטהרין שני מצורעין כאחד[13]) ואמר אל האשה בלשונה אל הנגב ואל הגזלן בלשונם[14]) אם לא שכב איש אותך לרכות המערה אותה מכל צד[15]).

---

[1]) M. Sota I, 6 heißt es חבל המצרי, vgl. Brüll Jubelschrift zum 70-ten Geb. Graetz, S. 185.

[2]) Sota 27 a, R. 9, 33. Maimuni II, 3.

[3]) Mg. schiebt hier die Deutung ein: היה נותן מנחתה על ידיה כדי ליגעה, vielleicht nach der M. II, 1.

[4]) Mg. ונאמר למעלן.

[5]) Mg. אמור.

[6]) Mg. למעלן.

[7]) Mg. הושעה והטבה.

[8]) Mg. אמור.

[9]) Mg. הושעה והטבה. SR.: למעלה לטובה דכתי זכרון מזכרת חד לטובה וחד לרעה. Diese Erklärung erscheint nicht zulässig, da wir oben bereits in Mg. die nämliche Deutung hatten, die aber SR. nicht vorlag. Wir glauben, daß auch hier בהעלותך ט׳ י׳ gemeint und daß beidemale למטן oder להלן zu lesen ist.

[10]) Menachot I, 1, יכול affiramtiv, vgl. Hoffm. Einl. S. 63.

[11]) R. 9, 33 ad. כדי להטיל אימה עליה Maimuni III, 4.

[12]) Mg. d. et ad. ולא שורפין שתי פרות כאחת ebenso R. 9, 14 ואין שורפין וכו׳.

[13]) Mg. u. R. haben dafür ולא מכנירין שנים כאחד ולא מחליטין שנים כאחד. Vgl. Sota 8 a, stimmt mit Jalkut überein, nur anstatt ואין הורגין וכו׳ wird dort genannt, ואין רוצעין שני עבדים כאחד. In bezug auf Sota vgl. Sifre 9 und Tosifta Sota I, 8; in bezug auf פרות Sifre Num. 123 M. Para IV, 2, Tosifta IV, 8, Chullin 32 a; zu אין הורגין vgl. M. Sanhedrim VI, 8.

[14]) M. Sota VII, 1, vgl. Sifre 12.

[15]) Auch R. 9, 34. Vgl. Sifra Kedoschim Per. 11, 2, Jer. Sabbat 9 c.

ואם לא שטית טומאה תחת אישך לרבות אשת אחיו שסטת מאחיו לאחר מיתת אחיו יכול כל אלו שותות ת"ל תחת אישך את שהוא תחת אישה שותה ואין כל אלו שותות[1]).

(ה' כ') תחת אישך[2]) לרבות בן תשע שנים ויום אחד שיקנאו לה וישקו אותה מתחת ידו[3]).

[0]ד"א ויתן איש את שכבתו בך מבלעדי אישך לא על זו אנו משביע'ן אותך בלבד אלא כל מה ששטית מבלעדי אישך[4]).

(ה' כ"א) והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה יכול אף שבועות הדיינין באלה אמרת' והשביע הכהן וג' שבועת האשה באלה ואין שבועת הדיינין באלה מה ת"ל והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה אם השביעה בשבועה יצא אם השביעה באלה לא יצא[5]).

ואמר הכהן לאשה פרט לחרשת[6]) [0]יתן ד' אותך אוי להם לרשעים

---

wo bloß ebenso wie in der Parallelstelle Synhedrin die Schriftstellen verwechselt sind und in den Worten התיב ר"א והכתיב ערות אחות אמך, anstatt dieses Schriftverses der aus der folgenden Zeile, nämlich ואיש אשר ישכב את אשה stehen sollte, Babli Jebamot 54 a.

[1]) R. 9, 17: לפי שמצינו שריבה הכתוב ארוסה ושומרת יבם לקינוי יכול שיהיו שותות ת"ל תחת אישך את שהיא תחת אישה שותה ואין אלו שותות, hingegen ist Mg.: את שהיא תחת אישה שותה פרט לשונית קודם האירוסין ולאחר שנירשה אם נרשה והחזירה ופרט לשומרת יבם שזינתה כשהיא שומרת יבם im Sinne Maimuni's IV, 17, vgl. Sota j. 18 b und b. 18 b. R. a. a. O. fügt noch hinzu טומאה להוציא דרך איברים; ob dieser Midrasch aus Sifre oder S.'s stammt, bleibe dahingestellt.

[2]) Mg. hat hier noch einen Zusatz: ואם מזידה היית כי שטית ואת מזידה הוות כי שטית R. 9, 34. טומאה תחת אישך וכי נטמאת לרבות וכו' תחת אישך וכי נטמאה לרבות וכו'. Es scheint, daß das Wort ואת gedeutet wurde im Sinne von מזידה. RDL. 169 will מזידה היית nach תחת אישך setzen, so daß אונסין aus תחת אישך ausgeschlossen wäre, ähnlich wie Jer. Sota 19 d und in der unmittelbar vorangehenden Stelle in R.

[3]) R. d. Vgl. M. Niddah V, 4.

[4]) Auch R. 9, 34.

[5]) Der Beweis ist mir nicht klar. Vielleicht vom Ausdrucke בשבועת האלה, wozu noch kommt והשביע אותה הכהן V. 10, daraus wird gefolgert אם השביעה בשבועה וכו' weil dort אלה nicht steht. Dies dürfte der Ansicht entsprechen: שבועות מעכבין תנין אין מעכבין Jer. Sota 18 a.

[6]) Auch R. 9, 18. Mg. hat vorher noch: ואמר הכהן לאשה בכל לשון שהוא שומעת בכל לשון שהוא אומר, Sota 32 b, Sifre.

שעושים מדת רחמים אבזריות בכל מקום שנאמר ביו"ד ה"א מדת הרחמים שנ' ה' ה' אל רחום וחנון וכאן מדת אכזריות[1]).

לאלה ולשבועה בתוך עמך שיהו כל הנשבעות כך לטות זו את זו ואומרות אם עשית זה יהא סופך כסופך של פלונית[2]).

בחת ה' את ירכך ממקום שהתחילה העבירה משם תתחיל הפורענות.

[0]הירך התחילה בעברה תחלה ואחר כך הבטן לפי כך תלקה הירך תחלה ואחר כך הבטן ושאר הגוף לא פלט[3]) וכן הוא אומ' וימח את כל היקום מאדם ועד בהמה (בראשית ז' כ"ג) מי שהתחיל בעבירה תחלה ממנו התחילה פורענות וכן הוא אומ' (שם י"ט ד') ואנשי העיר אנשי סדום נסבו על הבית וכו' ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מי שהתחיל בעבירה תחלה ממנו התחילה הפורענות וכן הוא אומר ומת כל בכור בארץ מצרים (שמות י"א ה') מי שהתחיל בעבירה תחלה ממנו התחילה הפורענות[4]) שמשון הלך אחר עיניו ולפיכך ניקרו פלשתים את עיניו[5]).

---

[1]) Diesen Absatz hat nur R. — Hoffmann, Einleitung S. 62 vermutet, daß auch diese Stelle aus Sifre s. entlehnt ist, mir zweifelhaft.

[2]) R. 9, 35 ähnlich לאלה ולשבועה שכל הנשים לוטות כך תגיע ליך כשם שהגיע לפלונית ולשבועה שיהיו הכל נשבעות כך תגיע לי כמו שאירע לפלונית אם לא אעשה כך וכך. Die ursprüngliche Lt. hat wohl Mg. יכול עצמה של אשה לאלה ולשבועה אמ' לאלה ולשבועה בתוך עמך ומה ת"ל לאלה ולשבועה אמ' ר' בתוך עמך לא יהו כל הנשים מושבעות בך ולטות זו את זו ואומרות אם עשית חפץ זה תהא סופך כסופה של פלונית. Was עצמה של אשה לאלה ולשבועה bedeuten könnte, weiß ich nicht. Das Eine עצמה של אשה לאלה wäre noch zu begreifen, aber לשבועה ist als Gegensatz zu der später gegebenen Erklärung nicht verständlich. Vielleicht läßt sich gerade dadurch der Text herstellen, da auch das folgendenicht klar ist, und ist zu lesen: יכול עצמה של אשה לאלה (ולשבועה) אמ' לאלה ולשבועה (בתוך עמך) ומה ת"ל לאלה ולשבועה אמרת בתוך עמך, d. h. der Ausdruck ולשבועה erklärt den Ausdruck לאלה und beweist, daß derselbe nicht bedeuten kann, die Frau wird verwünscht sein, beide Ausdrücke werden erklärt durch בתוך עמך. Am Schluß ist vor בך — אלא ausgefallen, oder לא ist zu streichen, oder es ist Abkürzung für לאלה.

[3]) So weit auch in der Mischna, Sota I, 7.

[4]) R. 9, 18 schließt sich in bezug auf die angeführten Beispiele Tosifta Sota 4, 10 an. Mech. מס' דפסחא Absch. 7 stimmt im großen Ganzen mit Sifre Num. 18 überein. Auch die אנשי סדום die in unseren Ausgaben in der Mechilta nicht erwähnt sind, hat die Mechiltahandschr. München 117. Der Text von Mg. kommt der Mech. am nächsten.

[5]) Ist wohl nur der Mischna Sota entlehnt.

(ה' כ"ב) במעיך אין לי אלא כמעיך מניין אף בכל אבר ואבר ובכל שערה ושערה ת"ל ובאו ובאו[1]) [0]לצבות בטן ולנפל ירך רבן גמליאל אומר ומניין כדרך שהמים בורקין את האישה כך הן בורקין את האיש ת"ל לצבות בטן ולנפל ירך. אמן אמן אמן על האלה אמן על השבועה אמן מאיש זה אמן מאיש אחר אמן לישעבר אמן לעתיד לבוא אמן שלא נטמאתי מן הארוסין אמן שלא נטמאתי מן הנישואין[2]).

(ה' כ"ג) [0]וכתב את האלות האלה יכול כל האלות שבתורה הוא כיתב ת"ל האלה[3]) . . . . הכהן שאם כתבה יש' או כהן קטן פסולה[4]).

(ה' כ"ד) והשקה את האישה על כרחה[5]) ר' אליעזר אומר[6]) מכין אותה כרחבה[7]) של ס"ף ומערערין אותה ומשקין אותה בעל כרחה אמר לי ר' עקיבא לא נדע[8]) אם טהורה היא אם אמרה טמאה אני[9]) אימת משקין אותה בעל כרחה משהשם נמחק.

---

[1]) Es wird das doppelte ובאו gedeutet oder ו, vgl. Sota j. 18 d ובאו בה מלמד שהן מתחלחלין בכל איבריה, b. 28 a.

[2]) Beide Absätze sowohl in Mg. als in R. 9, 19. Die Deutung von לצבות בטן in Sifre 15, aber im Namen von ריה"ג und mit anderem Wortlaut. Die Erklärung von אמן אמן entspricht Maimuni IV, 17 und ist im Sinne R. Meir's Sota 18 b, Sifre 15.

[3]) Ebenso R. 20 vgl Sifre 16.

[4]) Wortlaut Maimunis IV, 9.

[5]) Mg. ברחה, die ältere Form. R. 9, 23 והשקה את האשה למה נאמר לומר לך שאם נמחקה מגלה ואמרה איני שותה היה ר"א אומר וכו'. Der Stellung nach könnte man jedoch vermuten, daß R. sich auf V. 27 והשקה את וכו' bezieht, und so will auch Einhorn lesen. R., verwebt übrigens die Deutung mit der Ausführung im Talmud Sota 19 b.

[6]) Mg. ad. הין.

[7]) Mg. R. ברחבו

[8]) Mg. נודע.

[9]) Mg. ad. ואם אמרה טהורה אני. Nach dieser Lt. würde die Ansicht R. Akiba's keine Schwierigkeit bieten, dieser würde die Absicht R. E.'s bloß bestreiten für den Fall, daß sie eingesteht טמאה אני, hingegen würde ein Zwang stattfinden, wenn sie sich weigert, trotzdem sie sich für rein erklärt. Hingegen ist die Ansicht R. A.'s nicht gut zu verstehen, nach der Darstellung der Tosifta II, 3, die den Talmud Sota 19 b zur Frage veranlaßt תיקשי לך היא גופה. Außerdem ergibt sich noch ein Widerspruch aus Sifre 17, für welchen der Talmud keinen anderen Ausweg weiß, als תרי תנאי ואליבא דר"ע. Man könnte sagen, die eine Version (משקרב הקומין) ist ר"ש אליבא דר"ע, die andere nach der Ansicht שקמה ואח"כ מקריב. Jer. zur St. 18d hat in bezug auf R. Akiba eine ganz

ובאו בה המים המארדים למרים מה ת״ל אלא היו עושין להה[1]) מיני פורעניות משונות היתה מלובנת עושין אותה שחורה מאודמת עושין אותה ירוקה יתרע[2]) פיה יתפח צוארה יהא בשרה כצל[3]) תהא זבה מבית השלחים[4]) תהא מפהקת תהא מעטשת[5]) תהא מתפרקת[6]) איברים איברים[7]) (ה׳ כ״ה) ולקח הכהן מיד נאמר כאן מיד ונאמר להלן המנא מידך[8]) מה מיד האמור להלן תנופה אף מיד האמור כאן תנופה[9]).

את מנחת הקנאות מגיד שמביא[10]) מנחה אחת לשם שתי קנאות.

[0]והניף את המנחה לפני ה׳ והקריב אותה אל המזבח מלמד שהיא טעונה תנופה והגשה[11]) וקמץ הכהן מן המנחה מן המחוברת שלא תהא מונחת בתוך שני כלים וקומץ[12]).

(ה׳ כ״ו) [0]והקטיר המזבחה מקטיר הקומץ והשאר נאכל לכהנים[13]) ואחר יישקה את האשה את המים אחר כל המעשים הללו ומניין אף למעשה יחידי ת״ל ואחר[14]).

---

andere Tradition. Ein Zwang tritt nach demselben überhaupt nicht ein, bloß in dem Falle בשהתחילה לשתות; die Ansicht, daß die Darbringung des Opfers für den Zwang entscheidend sei, wird anonym nicht aber im Namen R. A.'s angeführt.

[1]) Mg. בה.

[2]) R. 9, 21 וסרח.

[3]) R. ותפח.

[4]) R. נישול Mg. נצל was wohl allein das richtige ist.

[5]) R. d. Mg. בבית השלחים.

[6]) R. מתעטשת.

[7]) R. מתרפקת.

[8]) R. d.

[9]) Mg. ידיו תביאנה. Da bei סוטה — תנופה ausdrücklich steht, so will SR. umgekehrt lesen: מה מיד האמור כאן וכו׳. Dies ist aber nicht nötig, sondern die Stelle ist eben aus כי תבא herübergenommen. Richtig ist die Lt. des Jalkut und der Midrasch ist darnach im Sinne von ר׳ אליעזר בן יעקב vgl. Sifre Deut. 300.

[10]) R. 9, 22 שמביאה Mg. שהיא מביאה, Keritot 9 b.

[11]) R. 9, 22 vgl. Sifre 17, M. Sota III, 1.

[12]) R. 9, 23 u. 39 Sifra Zaw. Par. II, 5 והרים ממנו מן המחובר Menachot 22 a.

[13]) Maimuni Sota III, 5, Mischna Sota III, 1, vgl. Jer. Sota 18 c, Menachot 72 b.

[14]) Sifre 17 ומה ת״ל ואחר ישקה את האשה שלשה דברים מעכבים בסוטה עד שלא נמחקה המגילה ועד שלא קרב הקומץ ועד שלא קבלה עליה

רבי שמעון אומר נאמר השקאה קודם למנחה ונאמר השקאה לאחר המנחה[1]) אלא[2]) אם קדמה[3]) השקאה כשרה.

(ה' כ"ז) [0]והשקה את המים זו היא שאמרנו משנמחקה המגילה משקין איתה על כרחה[4]). והיתה אם נטמא ותמעול מעל באשה פרט לשוגנת[5]).

(ה' כ"ח) ואם לא נטמאה[6]) לשעבר וטהורה[7]) לעתיד[8]) וי"א וטהורה היא הולד[9]) ר"ג אומר ונקתה ונזרעה זרע פרט לזרועה לומר אין עוברה שותה[10]) ונזרעה זרע כדאי היא הצער שניתן לה שכדה בנים[11]) ר' יהודה אומר היתה יולדת כעורים תלד נאים שחורים תלד לבנים קצרים תלד ארוכים נקבות תלד זכרים היתה יולדת לשתי שנים יולדת בכל שנה יולדת אחד

---

את השבועה. Auf diese Handlungen scheint sich der Ausdruck אחר כל המעשים הללו zu beziehen. Wenn aber dann gesagt wird ומניין אף לאחר מעשה יחידי so fragt es sich, welche von diesen Handlungen vermißt werden könnte. Doch nicht מחקה מגילה und ebenso unwahrscheinlich scheint dies in bezug auf קבלת השבועה. Es könnte also bloß קומץ אינו מעכב bedeuten, der Ausdruck wäre aber dann sehr ungenau und wäre nur durch die Analogie einer ähnlichen Deutung in bezug auf נזיר, die Mg. anführt zu Num. 6, 20, zu erklären. Im Übrigen führt Babli Sota 19 b die obige Ansicht aus dem Sifre an, aber nicht im Namen der Weisen, sondern im Namen R. Simeon's und er scheint demnach מעכבין nicht in dem Sinn zu nehmen, den das Wort gewöhnlich hat und wonach es auch דיעבד einschließt. Außerdem ist der Text des Sifre schwierig, da der Gegensatz zwischen der Deutung R. Akiba's und der der Weisen fehlt.

[1]) Mg. ad. ומה ת"ל ואחר.

[2]) R. 9, 37 לומר.

[3]) Mg. ad. שאם קדמה השקאה כשרה :R. מנחה כשרה ואם קדמה ואם קדמה מנחה כשרה. Inhaltlich differiert RS. nicht von der früheren Ansicht.

[4]) Siehe oben.

[5]) Maimuni 3, 24.

[6]) Mg. R. 9, 25 ad. האשה.

[7]) Mg. R. ad. היא.

[8]) Mg. R. ad. לבא.

[9]) Mg. R. 9, 41 טהור הוא הולד, vgl. Sota 27.

[10]) Mg. hat dafür ונקתה ונזרע הזרע בראוי לילד הכת' מדבר. Ebenso schließt sich in R. 9, 41 an die Deutung von י"א an die Deutung von Sifre 19 להוציא את אילונית ושאינה ראויה לילד.

[11]) R. 9, 25 ר"א אומר כדי הוא הצער שינתן לה בנים בשכרה שאם היתה עקרה נפקדת.

תלד שנים שנים[1]) ר' שמעון אומר אין נותנין לעברה שכר אלא לפי שהיתה אסורה לזרע לישעבר יכול יהא כן לעתיד ת"ל ונזרעה זרע מותרת היא לזרע מעתה[2]).

(ה' כ"ט) זאת תורת הקנאות קנאה[3]) תנחוג בשילה ובבית עולמים[4]) יכול אף בבמה ת"ל זאת[5]) אשה תחת אישה מה ת"ל אישה בכל הפרשה לרבות אלמנה לכ"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל בת ישר' לממזר ולנתין ולעמוני ולמואבי מצרי ואדומי פצוע דכה וכרות שפכה

---

[1]) R. 9, 25 ר' יהושע אומר א"כ ילכו כל העקרות ויקלקלו בשביל שיפקדו וזו שישבה הפסידה מה ת"ל ונקתה ונזרעה זרע שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים שחורים יולדת לבנים קצרים יולדת ארוכים יולדת לשתי שנים יולדת בכל שנה יולדת אחד תלד שנים. Dieser Wortlaut entspricht im großen Ganzen dem Sifre 19. Jedenfalls scheint zwischen der letzten Ansicht und der früheren eine ähnliche Differenz zu bestehen wie zwischen R. Ismael und R. Akiba im Sifre.

[2]) Ebenso R. 9, 25, vgl. Sifre 19: ד"א ונזרעה זרע מפני שהיתה בכלל ויצתה לדון בדבר החדש החזירה הכתוב לכלל. Anstatt dieses ganzen Absatzes hat Mg. aus Jer. Sota 18 d ר' יהודה אומר משום ר' אלעזר בן מתיה הרי הוא אומר ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא וכי אין אנו יודעין שאם לא נטמאה האשה שהיא טהורה ומה ת"ל וטהורה היא אלא סוף המקום פורע לה תחת ניוולה שאם היתה עקרה נפקדת וכו' אמר לו ר"ש (statt בה im Jer.) אם כן ילכו כל הנשים ויתקלקלו בשביל שיפקדו. Soweit deckt sich der Wortlaut mit Jer. Mg. fährt fort: אלא לפי שהיתה אסורה לזרע לישעבר יכול תהא כן לעתיד לבוא ת"ל ונקתה ונזרעה זרע מותרת היא לזרע מעתה. Diesen Schluß kann aber Jer. nicht gehabt haben, denn er fragt: ולית לר"ש ונקתה ונזרעה זרע אית ליה זרע כשר ולא זרע פסול. Mg. hat also hier ganz frei zwei Baraitot kombiniert. Vgl. noch R. 9, 41 wo dieselbe Baraita erwähnt wird, nur fehlt בן מתיה, Tosifta II, 3 heißt es ר' יהודה אמר משום ר' אלעזר בן מתיא מה ת"ל ונקתה ונזרעה זרע שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח וכו'. Es wird also der Ausspruch R. Jeh.'s auf ונקתה ונזרעה bezogen, außerdem ist nicht von עקרה die Rede. Es deckt sich also die Version des Sifre s. mit der des Tosifta.

[3]) Mg. תורה זו.

[4]) R. 9, 26, vgl. Sifre 20. אין לי המקנא יקנא בשילו ובבית עולמים, אלא לשעה לדורות מניין ת"ל זאת תורת הקנאות תורת העולמים, Jer. Sota 18 b.

[5]) Hingegen heißt es Sota 15 b להביא קרקע שילה נוב וגבעון ובית עולמים. Raschi streicht נוב וגבעון und auch in den uns vorliegenden Sifre 10, heißt es bloß להביא את קרקע בית עולמים. Aber Jer. Sota 18 a heißt es: המשכן לרבות המשכן ונוב וגבעון ושילו ובית העולמים.

לביתי ולחלל לרבות כל הפסולין שישתו ר' אלעזר ברבי שמעון אומר אין משקין את הפסולות[1]).

(ה' ל') [0]או איש[2]) אשר תעבור לרבות כהן והסרים שיקנו[3]) והיה בדין שלא יקנא כהן והלא אומ' וכי דין הוא ומה אם שבויה שאינה אסורה איסור שעה לישראל הרי היא אסורה איסור עולם לכהן הדיוט שוטה שהיא אסורה איסור שעה לישראל אינו דין שתהא אסורה איסור עולם לכהן ת"ל איש או איש לרבות כהן והסרים. והעמיד את האשה לפני ה' לרבות אשת כהן ואשת סרים שהן שיותות[4]) ועשה לה הכהן יכול כל האמור בענין ימנין אע"פ שלא עשה לה אלא השביעה והשקה והקטיר קומין מנחתה ד"ו ת"ל ועשה לה הכהן[5]).

(ה' ל') ונקה האיש מעון מגיד[6]) שהוא בנשיאת עון עד שלא

---

[1]) M. Sota IV, 2. Die Deduktion im Jer. 18 d leitet es ab von ונקתה ונזרעה זרע זרע כשר ולא זרע פסול. Vgl. 19 c.

[2]) R. 9, 27, איש או איש. Der ק"ו fehlt in R.

[3]) M. Sota IV, 5.

[4]) Dieser Passus findet sich nur in R. vgl. Sifre 13. Warum אשת כהן eine Ausnahme bilden könnte, ist in unserer Stelle gesagt. Auf die Frage, warum in der Mischna besonders hervorgehoben wird אשת כהן שותה ומותרת לבעלה gibt Jer. 19 d zwei Antworten, man könnte denken הזכות תולה, zweitens: הואיל ואין המים בודקין באנוסה וזו אנוסה היא. Die zweite Antwort ist notwendig nach der Ansicht הזכות תולה ונכרת. Babli 26 a verbindet beide Antworten. Die zweite Antwort macht jedoch die erste überflüssig. Was die Erklärung R. Hamnuna's במתנונה betrifft, so wird der Sinn klar durch Jer. Sota 19 c, wo im Namen R. Hamnuna's mitgeteilt wird המתנונה מותרת לביתה. Auf die Frage also, wie die Mischna nach der Ansicht הזכות תולה בדר' המנונא דאמר מתנונה מותרת zu erklären sei, wurde erwidert ונכרת לביתה. Man hätte also meinen können, bei אשת כהן sei zu befürchten הזכות תלה. Warum übrigens gerade bei אשת כהן zu befürchten wäre הזכות תלה לה, ist nicht deutlich im Jer. angegeben.

[5]) R. 9, 27 das Gegenteil ועשה לה את כל התורה הזאת כל האמור בפרשה ללמדך שדבר אחד מעכב. Aus welchem Worte Mg. das Entgegengesetzte folgern will, ist nicht klar, vgl. Jer. Sota 18 a אית תני תני בין תניין בין שבועות מעכבין אית תני תני שבועות מעכבות תניין אינן מעכבין הוון בעיי מימר מן דמר בין תניין וכו' אית ליה חוקה תורה מעכב וכו' עוד הוא אית ליה אלא שאינן על סדר. Ob alles unerläßlich sei, ist dort nicht deutlich gesagt.

[6]) Mg. מלמד.

תשתה האשה[1]) ומנין אף האשה[2]) בנשיאת עון אמרת והאשה ההיא תשא את עונה[3]).

[0]רבי יהודה אומ' הרי ששתת ונמצאת טמאה אין בעלה חושש שמא נסתרה פעם אחרת ונטמאה ולא היה יודע בה שנ' ונקה האיש מעון[4]).

ר' חלפתא[5]) אימר הרי אשה ששתתה מים והיו בידיה זכיות[6]) ותלו[7]) לשעה מניין שסופן לבדקה לאחר זמן שנ'[8]) והאשה ההיא תשא וגו' רבי שמעון אומר חלול השם היה בדבר שאילו לא היו המים בודקין אותה על אתר כיון שהיא יורדת מן המקום[9]) היתה אומרת לחברותיה אל תמנעו מלחטיא כבר שתיתי לא פגעו בי המים דומה שאין בהן צורך לכך נאמר והאשה ההיא תשא את עונה מיד[10]).

(ו' א') לפי[81]) שנאמר קדוש יהיה[12]) יגדל[13]) בקדושה אל יעבור[14]) בתער ובמספרים אל יתלש ואל ימרוט ואל יחוף באדמה ואל יתן סמנין בעשה ומנין בלא תעשה אמרת תער לא יעבור על ראשו אין במשמע אלא התער בל'ת אמרת[15]) וידבר ה' אל משה לאמר[16]) ריבה[17]) אבל אומר אני מה התער שהוא בעבירת[18]) שער בכל[19]) מה בין תער למספרים שהתער מכלה ומספרים[20]) משיירות דבר אל בני ישר' ריבה התולש והמרוט ואבית

---

1) R. 9, 27 ad. אבל לאחר שמשקה ונקה האיש מעון.

2) Mg. ad. תהא.

3) Dieser Passus welcher in R. fehlt, ist schwierig, denn die Deutung von ונקה האיש setzt voraus נמצאת טהורה, was soll in diesem Falle bedeuten אף האשה בנשיאת עון ומניין. Man müßte also erklären אף האשה בנשיאת עון im entgegengesetzten Falle אם נמצאת טמאה.

4) Nur Mg.

5) Mg. ר' חלפי.

6) M. מצוות.

7) Mg. יתלו לה.

8) Mg. אמ'.

9) Mg. המקדש.

10) Mg. d. vgl. M. Sota III, 5.

11) Mg. לפה.

12) Mg. ad. גדל פרע שער ראשו.

13) Mg. ינדיל.

14) Mg. יעבור.

15) Mg. כשאמר.

16) Mg. d.

17) Mg. ad. הכל.

18) Mg. בהעברת.

19) Mg. וכלי אף אני ארבה את המספרים שהן בהעברת שער וכלי.

20) Mg. והמכספרים.

אליהם ריבה המשפיש באדמה[1]) שיירתו מצות עשה[2]) החופף באדמה והנותן סמנין.

(ו' ב') [9]דבר אל בני ישר' בני ישר' נודרין נזירות אין הגוים נודרין נזירות וכן הוא אומ' אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו[ן] לה' לעולה (ויקרא כ"ב י"ח) לעולה הן נודרין אין נודרין לנזירות[3]) בני יש' נודרין נזירות[4]) ואין העבדים[5]) נודרין נזירות מפני שרבו אומר[6]) לו לשתות יין והוא שותה לגלח והוא מגלח ליטמא למתים[7]) והוא מיטמא[8]) או בני ישר' פרט לגרים אמרת איש איש[3]) לרבות את הגרים. איש או אשה[10]) ר' יוסי הגלילי אומר יכולה[11]) כשירצה בעלה מפני שהיה לי בדין ימה[12]) אם במקום שאינו מיפר נדרי עצמו הרי הוא אוסר עליו נדרים מקום שהוא מיפר נדרי אשתו אינו דין שיאסור עליה נדרים אמרת ואשה[13]) כי תדור נדר[14]) (במדבר ל' ד') ולא[15]) כשידרנה בעלה[16]) רבי עקיבא אומר

---

[1]) Mg. המספסף באור, vgl. Ein Wort über die Mech. d. R. S. S. 19, A. 6.

[2]) Mg. הא מה שיירתי במצות עשה. Zur Sache vgl. Sifre Nr. 25, Nasir VI, 3, Sota 16 a, während Jer. Kidd. 59 d, wie Raschi zur St. Sota bereits bemerkt תער. fehlt.

[3]) Vgl. Sifra z. St. und Mischna Nasir 9, 1. Während hier der Midrasch aus Lev. einfach an die Ableitung von unserer Stelle angeschlossen wird, lassen sich nach Babli Nasir a. a. O. beide Midraschim auseinander halten.

[4]) Mg. לנזירות.

[5]) Mg. אין עבדים.

[6]) Mg. כופהו ואומר.

[7]) Mg. d.

[8]) Mg. ad. ואם לא כפהו נוהג נזירות ein Zusatz nach Maimuni Nesirut II, 17, der übrigens nicht im Sinne des S.'s zu sein scheint, welcher sagt ואין העבדים נודרין נזירות, während es in der Mischna Nasir IX, 1 heißt: נשים ועבדים יש להן נזירות. Ebenso heißt es in der Babli daselbst angeführten Bar. ואמרת אליהם לרבות את העבדים. Es handelt sich aber vielleicht doch nur um eine Verschiedenheit des Ausdrucks, wie aus der Begründung: מפני שרבו אומר לו וכו' hervorgeht, vgl. Brüll S. 186.

[9]) Mg. d.

[10]) Mg. ad. מגיד שהנשים נוהגין נזירות.

[11]) Mg. יכול.

[12]) Mg. מה.

[13]) Mg. אשה.

[14]) Mg. d.

[15]) Mg. לא.

[16]) Zur Sache könnte verglichen werden M. Nasir IV, 2, aus

יכול[1]) אף הנזירה לא תהא מיטמאה למתים והלא דין הוא[2]) ומה אם במקום שעשה קטנים כגדולים בכהנים לא עשה בהם נשים כאנשים מקום שלא עשה קטנים כגדולים בנזירים[3]) אינו דין שלא נעשה בהן נשים כאנשים אמרת או אשה וגו' על נפש לא יבא[4]). איש כי יפליא כשיפרש. לנדור[5]) פרט למהרהר בלב אתה[6]) מרבה הגומר בלב[7]) ת"ל נדר[8]) נאמר כאן נדר ונאמר להלן נדר[9]) מה נדר האמור כאן כי יפליא אף נדר האמור להלן כי יפליא ומה נדר האמור להלן אל תאחר לשלמו אף נדר האמור כאן אל

---

der sich das hier Gelehrte zu ergeben scheint. Es kommt aber darauf an ob ואת als Befehl oder als Bedingung angefaßt wird, vgl. Jer. zu St. der ושלו בטל hat im Gegensatze zu Babli, und demnach ist in der Emendation R. Jeh.'s 22 b offenbar anst. ושלו בטל ושלו קיים zu lesen. Übrigens braucht die Halacha selbst weiter nicht belegt zu werden und ist sicherlich auch von niemanden bestritten worden.

[1]) יכול affirmativ.

[2]) Mg. והלא אומר וכי דין הוא.

[3]) Mg. בנדרים.

[4]) Mg. אשה על נפש מת לא תבוא, vgl. Sifre 22. Mg. fügt noch hinzu: איש כי יפליא להביא את המופלא הסמוך לאיש אע"פ שעדיין לא הביא שתי שערות שהוא נודר בנזיר, vgl Maimuni Nes. 2, 13, Sifre z. St. und R. 10, 7.

[5]) Mg. כי יפליא בשיפרוש לנדור כשיפרש לנדר, R. 10, 7. Nach SR. soll בשיפרש ausschließen das bedingte Gelübde, und לנדור zum folgenden gehören. RDL. will לנדור ganz streichen und liest demnach בשיפרוש פרט וכו'. Da לנדור dreifach bestätigt ist, so geht es nicht gut an, es zu streichen. בשיפרש ist vielleicht zunächst bloß Worterklärung, dann erst wird gefolgert. Würde nämlich nur לנדור oder nur נדר stehen, so würde ich sowohl מהרהר als auch גומר ausschließen, da aber der doppelte Ausdruck steht, schließe ich bloß מהרהר aus, nicht aber גומר.

[6]) Mg. ומניין אתה.

[7]) Mg., welcher nach einer Stelle bei Maimuni (Nes. 1, 5), die aber mit unserer Stelle garnichts zu schaffen hat, einschaltet: אע"פ שלא הוציא בשפתיו אלא עניינות רחוקות שאין במשמען לשון נזירות gibt dem Midrasch einen Sinn, der ihm ursprünglich ganz fremd ist, da der Midrasch bloß zwischen מהרהר und גמירה unterscheidet, vgl. Sifra Choba Par. 5 und Hoffmann, Neue Collectaneen S. 28, A. 467, Jer. Terumot 42 b, Nasir 53 d, Babl. Scheb. 26 b, Chagiga 10 a.

[8]) Mg. ad. נדר.

[9]) דברים כ"ג כ"ב כי תדור נדר וכו'.

תאחר לשלמו[1]). נזיר להזיר נודר הוא נזירות בתוך נזירותו[2]) והיה בדין שלא ידור[3]) הואיל והנגעים גורמים להבאת קרבן והנזירות גורמת להבאת קרבן מה מצינו בנגעים שאם נולד לו נגע בתוך נגעו אינו גורם לו להביא קרבן שני עד שיצא ידי ראשון[4]) כן בנזירות שאם נולדה לו נזירות בתוך נזירותו אינה גורמת לו שיביא קרבן שני עד שיצא ידי ראשון ובצד השני אתה אומר נדר וכו' להזיר מזיר הוא בנו הקטן כשירצו קרובים[5]). [0]לה' מגיד שהנזירות לשם כשהוא דרך קדושה[6]).

---

[1]) Sifre Nr. 22, Nedarim 3 a, dort wird auch בל יחל genannt. Dem einfachen Sinne nach scheint der Midrasch sagen zu wollen, daß בל תאחר eintritt לאחר ג' רגלים, wenn jemand etwa sagt הרי עלי לנהוג נזירות ohne eine Frist zu bestimmen. Was die Gem. veranlaßt hat, anders zu erklären, darüber vgl. die Commentatoren.

[2]) Ned. j. 36 c und b. 3 a. Ein Beispiel ist angeführt Nedarim Mischna II, 3. Ein anderes Beispiel wäre הרני נזיר ונזיר כשיהיה לי בן Mischna Nasir II, 9.

[3]) Mg. יזיר et ad. והלא אומ' וכי דין הוא.

[4]) Mischna Keritot II, 3: הביא צפרים ונתנגע לא עלו לו ומצורע שנתנגע וכו' עד שיביא חטאת. vgl. Tosifta das. I, 14.

[5]) Mg. הקרובים. Die Erklärung entspricht der des ריב"ק in Sifre 22, vgl. Nasir IV, 6.

[6]) Sifre להזיר לה' המצוה להנזר לשם. Wie שמעון הצדיק meinte, Tosifta Nasir 4, 7, Jer. Ned. 36 d s. w. unten.

(Fortsetzung folgt).

# Simon Kepha.

Von Leo Baek.

Der Satz Matth. 16,19 gehört zu den Stellen des Neuen Testaments, deren Auslegung auf eine ganze Geschichte zurückblicken kann. Der katholischen Kirche lehrt er den Primat des Papstes, und in der Polemik zwischen ihr und dem Protestantismus hat er darum seinen bevorzugten Platz gehabt. Aber auch der modernen Exegese[1]) ist er in sachlicher und sprachlicher Hinsicht ein Gegenstand der Bemühung.

Jesus sagt zu Simon bar Jona (v. 18): »Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. (v. 19) Ich will dir die Schlüssel des Reichs des Himmels geben, und was du auf Erden binden wirst, soll gebunden sein im Himmel, und was du auf Erden lösen wirst, soll gelöst sein im Himmel.«

Der Sinn des ersteren dieser beiden Verse ist deutlich Simon bar Jona trägt, was die Anrede an ihn als bekannt voraussetzt, den Beinamen Kepha כֵּיפָא, Fels, griechisch Πέτρος[2]). Diesem Beinamen gemäss wird er als der feste Grund hingestellt, auf dem die Gemeinde erstehen soll: »Du bist Kepha, und auf diesem Kepha will ich meine Kirche bauen«. Das ist, bis hierher, ein klarer Vergleich, der dem Auge eine bestimmte Vorstellung bietet. Die Schwierigkeit beginnt mit dem folgenden Verse.

---

[1]) S. die Synoptiker, erkl. von H. J. Holtzmann (Handkom. z. N. T.); die Evangel. nach Matth. etc. ausgel. v. C. F. Nösgen (Kurzgef. Kom. z. N. T.); das Evang. Matth., übers. und erkl. v. J. Wellhausen; u. a.; vergl. Arnold Meyer, Jesu Muttersprache p. 94; Dalman, d. Worte Jesu I, 174.

[2]) Vergl. Matth. 10,2; Mc. 3,16; Joh. 1,42; I. Cor. 1,12; 3,22 usw.

Der zweite Vers verläßt nämlich gänzlich das Bild, das der erste begonnen hat. Dort ist Simon der Fels gewesen, das Fundament, das den neuen Bau tragen soll; hier ist er jetzt der οἰκονόμος, der Schlüsselmeister und Verwalter für das neue Haus[1]). Die beiden Sätze klaffen so völlig auseinander. Eine Verbindung zwischen ihnen liesse sich nur dann schaffen, wenn die beiden Vorstellungen, auf denen die entgegengesetzten Bilder beruhen, durch ein gemeinsames oder ähnliches Wort, das sie beide bezeichnet, wieder verknüpft würden, wenn also die sachliche Verschiedenheit durch die phonetische Gleichheit, durch ein Wortspiel überbrückt wäre. Dies ist unbedingt erforderlich, wenn anders die genannten Sätze zusammengehören sollen.

Der einzige unter den Erklärern unserer Stelle, der diese Notwendigkeit wohl empfunden hat, wenn er sie auch nicht ausspricht, ist A. Sulzbach.[2]) Er will dartun, dass das Amt des Petrus als das des Schlüsselbewahrers gedacht ist. Hierfür weist er auf einen von den Wachträumen des Tempels hin, in welchem die Schlüssel des Heiligtums aufs sorgsamste aufbewahrt wurden; dieser wird zweimal ausdrücklich als כיפה, als Gewölbe, bezeichnet (Tamid I, 1; Middoth I, 8 f.). Die Sorgfalt, mit der die Schlüssel in dieser Kepha geborgen werden, soll das Vorbild abgeben für das Schlüsselamt, das dem Simon Kepha anvertraut wird. »Nun wird«, so schliesst Sulzbach,

[1]) Dass in v. 19 das Haus als bereits erbaut gedacht werde, im Gegensatz zu dem erst zu erbauenden des v. 18, wie z. B. Holtzmann annimmt, und wodurch die Schwierigkeit nur erhöht wird, lässt sich kaum behaupten. Petrus erhält nicht das Schlüsselamt in dem Hause, sondern für das Haus, nämlich für das zu erbauende Haus. — Das Reich des Himmels, in der ersten Hälfte des Verses, ist, wie Wellhausen hervorhebt, die neue Gemeinde, die geschaffen werden soll.

[2]) In d. Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft IV, 190 f. Sulzbach wendet sich gegen die Auffassung W. Kirchbachs, der in den Schlüsseln eine Anspielung auf die בריחים der Stiftshütte findet.

»das bekannte Wortspiel: Kaiphas, כיפא, Felsen, noch durchsichtiger; nicht nur auf dem Felsen, Kaiphas, soll das Heiligtum stehen, sondern Kaiphas soll auch die bisherige כיפה ersetzen, in deren Hut die Tempelschlüssel geborgen waren«.

So geistreich diese Kombination unstreitig ist, so will sie doch etwas gezwungen erscheinen[1]). Und vor allem, sie lässt den Kernpunkt ausser acht, dass nämlich die beiden Bilder, die im Mittelpunkte des Vergleiches stehen und die also allein durch das Wortspiel mit einander verknüpft werden können, das des Felsen und das des Bindens sind. Das Binden, und nicht der Schlüssel, ist der wesentliche Begriff; denn wäre der Schlüssel das Wesentliche im Vergleiche, dann wäre wohl vom Schliessen bzw. Öffnen die Rede gewesen, nicht aber, wovon unser Satz spricht, vom Binden bzw. Lösen. Der Schlüsselbund ist das ganz allgemeine Abzeichen des οἰκονόμος, das durch Jes. 22, 22 gegeben war[2]); das Besondere und Charakteristische, das hier vom Verwalter ausgesagt wird, ist das Binden und Lösen. Zwischen dem Binden und dem Felsen muß also jene erforderliche phonetische Ähnlichkeit vorhanden sein.

Hält man dies fest, so kommt die Lösung alsbald näher: Aram. כיפא heißt der Fels, und Binden heißt im Aram. כְּפַת. Der Gleichklang zwischen כיפא und כפת

[1]) Eines hätte S. zugunsten seiner Ansicht noch anführen können: der an und für sich nicht nötige Genuswechsel zwischen πέτρος und πέτρα — σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ κτλ — deutete möglicherweise auf einen entsprechenden Genuswechsel im Aram. hin; der könnte dann der Wechsel zwischen dem masc. כיפא und der femin. כיפה sein. Das nächstliegende ist jedoch. dass das griech. Evangelium den Genuswechsel deshalb vorgenommen hat, um dadurch den Unterschied zwischen dem Eigennamen Petrus und dem appelativum Fels kenntlich zu machen. — Das Wort ταύτῃ wird übrigens von Blass gestrichen.

[2]) Vgl. Apoc. 3,7 u. Sifre zu Deut. 32, 25 (S. 138 a)

ist es, der die beiden entgegengesetzten Bilder zusammenschließt. Erst dieses Wortspiel macht den Zusammenhang der beiden Sätze verständlich.

Das Wort כפת finden wir im Buche Daniel, und es kommt dann sowohl in der Mischna, wie auch im jer. Fragmententargum zur Thora und im Targum zu den Hagiographen vor[1]), dagegen nicht bei Onkelos und wohl auch nicht im Prophetentargum[2]). Auch die beiden Talmude bieten zahlreiche Belege. Besonders die Mischna Kelim XII,1 ist für den Vergleich mit unserem Satze bezeichnend, weil sie zeigt, wie z. B. eine Kette entweder mit einem Schlosse versehen (שיש בה בית נעילה[3]) oder zum Zubinden eingerichtet (העשויה לכפיתה) sein konnte.

Dass das Binden und Lösen[4]) an unserer Stelle die Bedeutung hat: für verboten und für erlaubt erklären, אסר und התיר, bedarf für keinen Kenner des Sprachgebrauches jener Zeit einer weiteren Ausführung. Alle sonstigen Auffassungen, dass es sich, wie z. B. die griechischen Väter und die alten lutherischen Theologen annehmen, um die Befugnis der Sündenvergebung handle, oder dass das Recht, einzulassen und auszuschließen, gemeint sei, und dergl. mehr, sind sprachlich nicht genügend zu rechtfertigen. Petrus

---

[1]) S. die Nachweise bei J. Levy: Wörterb. über die Targg. u. Neuhebr. u. Chald. Wörterb.; Kohut: Aruch compl.; Dalman: Aram.-neuhebr. Wörterb. s. v. Für das j. Targ. sei noch die Variante Gen. 11,8 hinzugefügt כַּפָּתֵיהּ בִּידֵיהּ.

[2]) Die genannten Werke haben keine Belege aus dem Proph.-targ.; mir sind aus demselben wenigstens zwei Varianten bekannt die eine führt Lagarde, Prophetae chaldaice, zu Iud. 15,10 (p. XIII.) an: למיכפת für למיסר; sodann citiert Saadja in seinem Kommentar zu Dan. 3,20 das Targ. zu Iud. 15,12, das in den gewöhnlichen Ausgaben an der betr. Stelle למיסרך hat, folgendermassen: לאסרך מתרגמינן לכפתא יתך.

[3]) S. auch ebendort: בזמן שהוא מפתח אחד אבל אם היו שנים.

[4]) Vergl. Matth. 18,18 — S. auch Wünsche, Neue Beitr. zur Erläut. d. Evangel. 196 f.

wird, wie Wellhausen klar hervorhebt, als Schriftgelehrter[1]) gedacht, und die weisende, entscheidende Tätigkeit, die einem solchen zusteht, wird ihm darum übergeben. Von ihm soll das Urteil über Recht und Unrecht, über erlaubt und verboten abhängen.

Die bekannte Doppelbedeutung von אסר zeigt, wie die Begriffe des Bindens und des Verbietens in einander übergehen. Ebenso ist aber überhaupt jedes Festhalten, Zurückhalten, Verschließen für das Denken der damaligen Zeit leicht mit der Vorstellung des Verbietens verknüpft. Eine alte Erklärung zu Deut. 16,8 setzt für עצר (verschliessen) ausdrücklich אסר (verbieten) ein und weist dieses Verschließen und Öffnen als besondere Befugnis dem Schriftgelehrten zu[2]). Er soll das Schlüsselamt des Erlaubens und Verbietens haben. Der Schlüssel und das Binden bzw. Verbieten vertrugen sich durchaus. Ebenso ist es ein jener Zeit vertrauter Gedanke, dass im Himmel als verboten und erlaubt anerkannt wird, was der Schriftgelehrte dafür erklärt[3]). Welch wichtigen Platz endlich die Wortspiele in der lehrhaften Darlegung damals einnahmen, das bedarf nicht erst der Beispiele.

---

[1]) Vergl. Matth. 13,52.

[2]) S. Sifre zu Deut. 16,8 (ed. Friedmann S. 101b) u. Parall.: מנין לימי מועד שאסורים במלאכה ת"ל ... עצרת ... מה שביעי עצור מכל מלאכה ... לא מסרו הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזו יום מותר.

[3]) S. z. B. Jer. Rosch ha-Sch. I,3 (אם קדיתם אתם הם מועדי); Sifra zu 23,2 (ed. Weiss S. 99b); Jer. Sanh. I,2 (כל כך מסר הק"ב"ה את ... הק"ב"ה עוצר ענין ... לב"ד של מטה); Pes. de R. Kah. ed. Buber 193a שבינתו עמהם usw.

## Ein wiedergefundener Grabstein auf dem Wormser jüdischen Friedhofe.

Von **A. Epstein.**

Lewysohn betrachtet in seinen נפשות צדיקים S. 11 den Stein, von dem hier die Rede sein wird, als den ältesten Grabstein des Wormser Friedhofes. Die Inschrift lautet bei Lewysohn:

זאת
מצבת לרא'
מרת סגירה בת
ר' שמואל הנהרג על
יחוד השם הצנועה
נע'מה ונפטרת . . .
באלול תרס לב ופה
מנוחתה כבוד

Der Stein wäre somit aus dem Jahre 900 unserer Zeitrechnung. Lewysohn bemerkt hiezu: »Dieser Stein befindet sich . . . Er ist klein, unansehnlich, und nur mit Mühe zu lesen. Ich brauche kaum zu sagen, daß der Fund dieses Steines mich hoch erfreute, denn er ist bis jetzt der älteste noch vorhandene . . . Die Buchstaben לב in der 7. Zeile bedeuten wohl לבריאה. Der Herr Rabbiner Bamberger, der mit mir den Stein in Augenschein genommen, glaubte sogar תרלב lesen zu dürfen, und der Stein wäre demnach a. d. J. 872; er meint, der linke perpendikuläre Strich des ס sei abgesprungen; allein das ס ist allzusehr erkennbar und ich spreche daher meinerseits meine subjektive Überzeugung aus; als objektive, apodiktische Gewißheit jedoch mag und kann ich sie nicht geben, denn bei diesem Stein, auf dem die Schrift gleichsam nur noch wie hingehaucht erscheint, ist das sinnliche Auge das einzige Kriterium der

einen oder der andern Ansicht, und soweit dies als Führer dienen mag, so glaube ich תרם lesen zu müssen . . . Es ist natürlich, daß der Stein bei der vorzunehmenden Renovation bedacht werden wird.« Die Motivierung Bambergers ist unklar, aber er scheint die Buchstaben לב als zum Datum gehörend betrachtet zu haben, und indem er sich über das zweifelhafte ם hinwegsetzte, fand er תרלב heraus. Nach Lewysohn würde der Stein aus dem Jahre תרם 900 (nicht 905, wie Lewysohn falsch schreibt), stammen. Beide Lesarten תרם und תרלב sind aus verschiedenen Gründen falsch. Schon Rapoport bemerkt gegen Lewysohn, daß der Ausdruck לבריאה, und dazu noch in der Abkürzung לב, auf alten Grabsteinen nicht vorzukommen pflegt. Auch haben solche Grabsteine nicht יפה מנוחתה כבוד, sondern מנוחתה כבוד ohne יפה. Rapoport schlug daher vor: תתקלב לפרט מנוחתה כבוד zu lesen. Sagira wäre somit 1172 gestorben. Rapoport beruft sich dabei auf Inschrift N. 56 bei Lewysohn, welche lautet:

ר' יצחק הנהרג בן ר' שמואל הנהרג . . . בתת"קלו בלא כלח אל קבר אומלל . . . Rapoport identifiziert Samuel in beiden Inschriften und sieht in Isaak den Bruder der Sagira (er möchte Satira lesen). Der Bruder wäre somit vier Jahre nach der Schwester gestorben (Rapoport in seinem Briefe an Lieben, גל עד, S. XXV ff.). Am Schlusse seiner Abhandlung warnt Rapoport vor jeder Renovation der Inschrift und meint, eine solche könnte die Konfusion nur noch vermehren.

Diese Arbeit Rapoports entging mir, als ich mich 1895 mit den Wormser Altertümern beschäftigte. Aber unabhängig von Rapoport und teilweise aus anderen Gründen, fand auch ich, daß die Lesart תרם unzulässig ist. Ich konstatierte, daß die Wormser Synagoge 1034 erbaut wurde (Ms. 40, 512) und bemerkte: Der Friedhof scheint gleichzeitig mit der Synagoge, d. i. 1034 angelegt worden zu sein. Ich fand keinen Grabstein, der älter wäre als

1034. Wohl meint Lewysohn (S. 11) in einem Epitaph das Datum באלול תרם לכ gefunden zu haben, und dann würde das Alter des Friedhofes bis zum Jahre 900 hinaufreichen. Aber Lewysohn gesteht, daß die Schrift auf jenem Stein »schwer zu lesen ist, und nur noch wie hingehaucht erscheint«. Unter solchen Umständen ist ein alleinstehendes Datum verdächtig. Ich habe vergebens nach dem Steine gesucht; wahrscheinlich ist er in den Boden versunken. Ich vermute, das Datum lautet: באלול תתם לפ d. i. Elul 1100. Der linke Haken des zweiten ת war entweder lädiert, oder ist von Lewysohn übersehen geblieben. Der Vater der Verstorbenen, ר׳ שמואל הנהרג על יחוד השם, wäre dann ein Märtyrer des ersten Kreuzzuges gewesen (ibid. S. 559).

Später kam mir die erwähnte Abhandlung Rapoports zu Gesicht. Sie kam mir sehr plausibel vor; ich wollte aber nicht auf den Gegenstand zurückkommen, so lange der Stein nicht gefunden wurde.

Nun ist der Stein der Sagira im Jahre 1904 wieder aufgedeckt worden. Herr S. Rothschild, Lehrer in Worms, der sämtliche Grabinschriften des dortigen jüdischen Friedhofes abschreibt, teilte mir darüber am 7. Oktober 1904 folgendes mit: Dieser Tage fand ich den von Lewysohn in N. 1 der נ״צ aufgeführten Stein, der renoviert ist und die Jahreszal תרם trägt. Einige Wochen später fand ich einen Stein in der Nähe dieses Steines mit folgender Inschrift:

בתתקה לפרט
נפטרה . . . בתישרי טרת
פירוצא בת הג . . . ר׳
שמואל הנהרג על יחוד
השם . . . במצות צדקה
. . . תחת עץ החיים

Da hier auch ר׳ שמואל הנהרג על יחוד השם genannt ist mit der Jahreszahl 1145, so sagte ich mir sofort: der Vater der Segira und der Peruza ist derselbe, und dazwischen sollen 245 Jahre liegen? das ist unmöglich. Und so ging

ich nochmals an den Lewysohnschen Stein und fand ganz deutlich, daß dort genau wie Sie in Ihrer Schrift »Worms und Speier« angeben, geschrieben steht: תתם לפ, also 1100. Man sieht an dem ר genau den Haken, der nicht mit renoviert wurde, aber mit dem Finger genau fühlbar ist.«

Diese Mitteilung bestätigte also meine Vermutung, daß תתם zu lesen sei. Ich zweifelte aber noch immer, ob meine Lesung die richtige sei, denn die Auffassung Rapoports schien mir den Tatsachen mehr zu entsprechen. Ich teilte dies Herrn Rotschild mit, und ersuchte ihn, mir eine Photographie des Steines anfertigen zu lassen[1]). Aus der Photographie ersehe ich nun, daß der divinatorische

---

[1]) Inzwischen veröffentlichte Rothschild seine Schrift »Aus Vergangenheit und Gegenwart der israelitischen Gemeinde Worms«, woselbst er S. 13 schreibt: »Im Jahre 1855 hat Dr. Lewysohn 60 Epitaphien von Grabsteinen herausgegeben. N. 1 der Epitaphien enthält die Grabschrift einer Frau Segiroh . . . Als Jahreszahl las Lewysohn 9C0 . . . Der Stein . . . ist neuerdings gefunden worden. Da er seinerzeit erneuert wurde, konnte man auch die Jahreszahl תרם (900) deutlich lesen. Einige Tage später wurde die Inschrift eines anderen Steines, nicht weit von dem ersten entfernt, entziffert, der deutlich die Jahreszahl תתקה (1145) trägt und einer »Frau Peruza, Tochter des R. Samuel, der wegen seines Glaubens ermordet wurde«, gewidmet ist. Da auf beiden Leichensteinen der gleiche Vater genannt wird, zwischen dem Tode der einen Tochter und dem der anderen ein Zeitraum von 245 Jahren liegt, so war es geboten, da die Jahreszahl des zweiten Steines deutlich zu lesen ist, nochmals die Inschrift des ersten genau zu untersuchen. In der Tat stellte sich heraus, daß Lewysohn an dem Buchstaben ר das Häkchen übersehen hat, das sich mit dem Finger genau fühlen läßt, wodurch der Buchstabe eine andere Gestalt und einen anderen Zahlenwert erhält (ת anstatt ר), sodaß das Alter des Steines um 200 Jahre herabgerückt werden muß. Rabbi Samuel ist also wahrscheinlich 1C96 ermordet worden . . . Der Irrtum Lewysohns wird auch dadurch fast sicher erwiesen, daß trotz der großen Zahl entzifferter Inschriften keine einzige aus dem X. wohl aber aus dem XI. Jahrhundert gefunden wurde. Es scheint der Friedhof erst im XI. Jahrhundert, wahrscheinlich 1034, angelegt worden zu sein, also in derselben Zeit, in der die Synagoge gebaut wurde«. — Herr Roth-

Scharfsinn Rapoports auch diesmal das Richtige getroffen hat. Einige Buchstaben sind auf der Photographie zweifelhaft, über diese suchte ich mir durch den Tastsinn Gewißheit zu verschaffen, als ich im August des Jahres 1905 den Grabstein Sagiras einer genauen Prüfung unterzog. Die Inschrift lautet:

זאת
מצבת קבור[1])
מרת סגירה בת
ר שמואל הנחרג על
יחוד השם הצנועה
ונעימה הנפטרת ב . . .
באלול תתק[2])לב לפר[3])
מנוחתה כבוד

Wiewohl die Inschrift trotz der Warnung Rapoports im Sinne Lewysohns renoviert wurde, so blieben doch genug Spuren der ursprünglichen Schrift zurück. Abgesehen davon, daß תתסלב in einem Worte geschrieben ist, und das ס sich als ein ק zu erkennen gibt, so weist das לפר ohne weiteres auf die Lesung תתקלב hin. Denn vor לפרט kann doch nicht לב als Abkürzung von לבריאה kommen. Bedeuten die Buchstaben לב die Zahl 32, so kann vor ihnen unmöglich ein

schild hätte hier bemerken sollen, daß er bezüglich des Grabsteines der Sagira und des Alters des Friedhofes meine Meinung teilt und bestätigt findet, die ich schon im Jahre 1896 äußerte. Auch hätte er von der Meinung Rapoports, die ich ihm mitgeteilt hatte, Notiz nehmen sollen.

[1]) So liest H. P. Chajes, der bei mir die Photographie sah. Die Buchstaben sind sehr undeutlich.

[2]) Die Photographie hat ein renoviertes ס, das aus einem ק entstanden zu sein scheint. Jedenfals bilden die 5 Buchstaben ein einziges Wort, und daher kann der dritte Buchstabe unmöglich ס sein. Man muß daher mit Rapoport תתקלב lesen.

[3]) Der erste Buchstabe in לפר gibt sich zweifellos als ל zu erkennen Man muß daher לפר = לפרט lesen, ohne auf den wohl zufälligen Strich an dem linken Fuße des ר zu achten.

ס stehen. Es muß also תתקלב gelesen werden. Also genau wie es Rapoport geahnt hat.

Von einem Märtyrer Samuel erzählt Ephraim b. Jakob aus Bonn in seinem Berichte vom zweiten Kreuzzuge: Auch überfielen damals (1146) die Verfolger auf dem Wege zwischen Mainz und Worms einen Juden aus Worms[1]), einen starken und lieblichen Mann namens Samuel b. Isaak und erschlugen ihn. Seine Gemeinde schickte dorthin, man brachte ihn in seine Gemeinde und beerdigte ihn dort[2]) (Heb Bericht S. 61). Es liegt nahe, daß dieser Samuel b. Isaak der Vater der Sagira und des Isaak war. Isaak, der 1176 starb, würde demnach den Namen seines Großvaters getragen haben. Daß Samuel auch der Vater der Peruza war, dafür spricht der Umstand, daß Ephraim den Samuel als Helden «גבור חיל» bezeichnet, und der Vater der Peruza הג . . . ר' שמואל הנהרג על יחוד השם bezeichnet wird, woselbst das . . . הג als הגבור gelesen werden kann. Nur stimmt dabei die Zeit nicht. Wenn Samuel erst im Jahre 1146 den Märtyrertod starb, so konnte er nicht 1145 auf dem Grabsteine der Peruza als Märtyrer bezeichnet werden. Vielleicht muß auf dem Grabstein der Peruza nicht בתתקה sondern בתתקם oder בתתקס gelesen werden[3]).

---

[1]) Nicht aus Mainz, wie Zunz, Syn. Poesie S. 21 schreibt.

[2]) גם יהודי אחד מוורמיישא איש גבור חיל ונעים ר' שמואל בר' יצחק קמו עליו צוררים בעת ההיא בדרך בין מגנצא לגרמיישא ויכוהו נפש. גם הוא פצע בשלשה מהם. וישלחו קהילו ויביאוהו לעירו ויקבר שם.

[3]) *Am 13. April 1905 hat mir Herr Rothschild bei meiner Anwesenheit in Worms den Stein ebenfalls gezeigt, und ich überzeugte mich, daß die neue Lesung die richtige sei.* *M. Br.*

# Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

1844. R. Jacobsohn, 3000 Aufgaben: Zifferrechnen in geordneter Reihenfolge, 1. Heft, Posen (Fürst II, 5).

1849 edierte Menachem Josua b. Moses Jacobsohn aus אמטישסלאב (Amczislaw?) in Wilna einen לוח (Kalender) über 100 Jahre (600—701, 1840—1940; Benj. S. 257 n. 80).

Ich nenne hier noch als Mathematiker Jeremias Rothhals in Cassel, geb. 1800, gest. 12. November 1873, dessen Biographie in A. Brüll's Populär-Wissensch. Monatsbl. 1896, S. 199 mir jetzt nicht zugänglich ist.

Nachdem das Ziel unserer Forschung erreicht ist, erübrigt zunächst: a) eine Verzeichnung der Autoren und anonymen Schriften aus nicht genau bekannter Zeit; b) Berichtigungen und Nachträge zum Anfang bis 1840; c) Register der Autoren aus den Jahren 1550—1840 und aus a) und b); d) Verzeichnis der Hebr. Titel von Anfang bis 1840.

## I. Autoren aus nicht genau bekannter Zeit.

Die Abteilung a) ist als eine vorläufige zu betrachten, schon darum, weil es in jedem einzelnen Falle möglich ist, eine genaue oder ungefähre Zeit zu ermitteln[1]); die Grenze der »nicht genau bekannten« Zeit ist auch an sich sehr schwankend, also die Entscheidung darüber, ob ein Autor oder eine anonyme Schrift in der chronologischen Übersicht, bez. in den Nachträgen (b), oder hier zu suchen sei, ist mitunter sehr schwierig.

[1]) Weit ausgreifende Forschungen mußte ich beim Abschluß dieser Abhandlung vermeiden.

Die Anordnung konnte hier nur eine alphabetische sein, und zwar bis 1800 nach V o r namen.

A h r o n b. Isak verfaßte eine Abhandlung (? קונטרים) über Arithmetik, Münzen (fehlt bei Zunz, z. Gesch. S. 536), ms. Mich. 507 (Neub. 502), Turin (bei Wolf IV, n. 187 a), in Peyron's Catal. p. 129; vgl. Monfaucon, Bibl. Bibl. p. 1383, bei Heilbronner, Hist. Math. p. 585, § 192; Jew. Lit. p. 363, n. 91.

A n s c h e l Oppenheim (XVI. Jahrh.) fügt Anmerkungen zu עברונות, s. יוסף אומץ f. 142 b.

C h a l a f t a b. Moses (in Marseille, XV. Jahrh.?) prüfte die Kalendertabellen für Cyklus 274—286 in ms. Münch. 343 [13] (BM. 1901, S. 61) und fügte einen zweiten Umlauf von Cyklus 287 (beginnt 5453 = 1693) — 95 hinzu, wenn ich mich im Katalog (S. 193, Z. 1 der 2. Aufl. 1895) nicht geirrt habe.

[C h i s d a i Alexandri, de influxu astrolog. ms. Vat. 295[3], bei Wolf I p. 1387, ist = Wolf ib. 546: Ch. ha-Levi, der Correspondent des Maimonides; s. CB. p. 1899, HB. XI, 44 (ms. Fischl 26), Arab. Lit. d. Juden, S. 212 b.]

E l i a משראש aus Seras? (vor 1362), der Mathematiker, wird von Leon Mosconi angeführt (Magazin f. d. W. d. J. III, 1876, S. 106, A. 6, so lies (für 5) das. S. 146).

E l i a b. Natan, sonst unbekannt, verfaßte Kalenderreime, angeführt in der interessanten Compilation, ms. Berlin 223 (f. 42), s. meine Verzeichnisse II, 73.

E l i a b b. Mattatja verfaßte ein Gedicht über den Kalender, ms. de Rossi 563 [34]. Der biblische Name Eliab weist, wenn ich nicht irre, auf Provence und Spanien hin, wo auch »Mattatja« heimisch ist; s. HB. XII, 65, XIII, 117.

E l i e s e r (auch Elasar?) ha-Aschkenasi hat Zusätze zu Abraham Ibn Esra's יסוד המספר geschrieben, welche sich in ms. Paris 1052 (worüber s. Rodet und die Anzeige in HB. XXI, 17) und in ms. Fischl 25 B (auch hinter D, s. unter חשבון האצבעות) finden. In dem Verzeichnis der mss.

(abgedruckt aus HB. XI) frage ich (S. 12, A. 1) nach diesem Elieser und beseitige einige Identificationen — wobei Verschiedenes zu berichtigen und ergänzen, aber hier nicht an seinem Orte wäre (s. z. B. die Hebr. Übersetz. S. 531). Ich frage hier, ob vielleicht Elasar ben Mattatja, der Supercommentator des ibn Esra? s. ms. Vat. 52, Berliner in Magazin IV, 145; HB. XVII, 119; Plet. Sof. S. 52, Anm. 7; vgl. מנות הלוי bei Halberstam in כבוד הלבנון VI, 285.

Elieser Norzi b. David, in Mantua im XVI. Jahrh., erklärte und zeichnete mathematische Figuren ins 6. Kap. des ס' השם von ibn Esra, welche dann zu anderen Schriften copiert wurden, so in ms. Paris $1092^8$, in ms. Parma (Stern 21), Perreau 35 (HB. VIII, 28/9); danach ist Mortara Indice p. 45, zu ergänzen.

Gabriel aus Sorano (סוראנו; vgl. HB. V, 28, A. 18) schrieb einen 13 jährigen Cyklus, ms. Bartolocci (Wolf, B. H. I, n. 448). Die Vermutung liegt nahe, daß es sich um den sogenannten ענול des Nachschon Gaon handle.

Gad Astruc b. Jakob (der biblische Vorname weist wiederum auf die Provence hin) verfaßte unter dem Titel דיני ממונות eine Arithmetik, ms. Almanzi 145, jetzt Brit-Mus. Add. 27039 (Margol., List p. 74). Ghirondi, Toledot, S. 66, bezeichnet den Verf. als קדמון; es kommt nur darauf an, welchen Zeitraum dieser Ausdruck begrenzen soll.

[Hibat Allah b. Scham'un, Arzt und Verfasser von astrologischen Wählereien (אבתיאראת) in arabischer Sprache, ist mir noch zweifelhaft; s. HB. XVI, 9.]

י' ר' (?) schrieb eine Bemerkung zu Moses Schwab's (s. d.) Notizen zu Abraham ibn Esra, ס' המספר, ms. München $43^5$ f. 140 b.

Isak Bonfil verfaßte אותות השמים (so Firkowitz im handschr. Catalog n. 376, אותיות bei Gurland, Kurze Beschreib., S. 28, n. 28; vgl. המגיד 1865, S. 87, n. 16), ms. Petersb., 4 Bl. $8^0$, eine astrologische Meteorologie in 10 Kapp. (vgl. über diese Gattung, welche auf *Esra* und *Daniel* zu-

rückgeführt wird, auch als רעמים ורעשים figuriert, ZDMG. XXVIII, 634). Die Vorrede teilt Gurland mit, welcher den Namen בן . . בונופים בונפיל angibt, etwa: ben Bonafoux? oder nur eine Doublette für בן בונפיל, wozu Firk. noch הספרדי hinzufügt. Bonfil scheint also hier nur Eigennamen des Vaters, zugleich gewissermaßen als Familienname des Sohnes, wie das in romanischen Ländern und Ähnliches in letzter Zeit überall vorkommt?

Isak b. Elasar (vor 1386) wird zitiert in ms. Berlin 1198 Fol., wohl 223[3] meines Catal. II, 72, wo aber ein solches Zitat nicht angegeben ist.

Isak b. Elchanan b. Chajjim איצטארי [mir sehr zweifelhaft] soll ein Compendium des יסוד עולם von Isak Israeli unter dem Titel חקות שמים verfaßt haben, nach Catal. Paris 1072[2]; unter diesem Titel soll auch Jehuda b. Ascher eine Astronomie verfaßt haben, für dessen Vater Isak Israeli sein Werk, welches in ms. Paris vorangeht, geschrieben hatte. Näheres wäre zu wünschen.

Isak Noveira (נוירה, nicht zu verwechseln mit Novara) verfaßte eine Erklärung zu der vielfach erläuterten Stelle im Pentateuchcommentar des Abraham ibn Esra zu Exod. 3, 15, beginnend mit den Worten: לשון הרב ז"ל אבר אהיה, 36 Bl. 4° in ms. Halberstam 210 (Katal. Hirschfeld, ms. Montef. 52) und Halberst. 211 (Hirschf. 53[3]), auch unvollst. am Anf. des letzteren ms. zur Linken. Dieses war im Besitz von Salomo Bassan (wohl identisch mit b. Israel um 1705, CB. 2286, einzige Quelle von Mortara, Indice p. 7: S. R. in Mantua). Isak ist sonst nirgends, auch nicht bei Ghirondi, Nepi und Mortara genannt, daher auch nicht unter den Supercommentatoren des Abr. ibn Esra in meinem Verzeichnis bei Berliner, פליטת סופרים.

Von Isak sind: »Diagrams, drawings and astronomical figures« in ms. Halb. 211, Hi. 53[2] — vielleicht auch andere Bestandteile jenes ms.?

Isak b. Rafael b. Menachem, wahrscheinlich in Italien

(XVI.—XVII. Jahrh.?), verfaßte: מגלה הסתרים, über Einfluß der Sterne (1 Bl.), ms. Michael 355, jetzt Bodl. Neub. 2305 [12].

Jakob b. David Kohen, ein Deutscher (אשכנזי), wahrscheinlich in Oberitalien, berichtigte Verschiedenes in dem Verzeichnis der Finsternisse (1464), ms. Münch. 261 [12].

Jakob Hammelburg (copierte?) עברונות, ms. J. Kauffmann, Catal. VIII, 1881 n. 1194 und X, 1883 n. 146, Preis 3 Mark.

Jakob Ribero di Paiva verfaßte eine Arithmetik in spanischer Sprache, deren *Autograph* im Auctionskatalog des David Nunez Torres p. 21 n. 200 vorkommt; Wolf, B. H. IV, p. 873 n. 1108b, bei Kayserling, Bibl. Esp. p. 94, wo autogr. nicht angegeben ist.

Jecheskiel, ס' היחס, ms. zitiert Reggio, Kerem Chemed V, 115 (Benj. S. 230 n. 426, Schorr, החלוץ I, 77).

[Jehuda bei Wolf III n. 679b, ist J. ibn Verga.]

Jehuda b. Hillel habe ich leider ohne Quellenangabe notiert.

Jehuda b. Isak übersetzt eine Abhandlung über *Musik* (welche im Mittelalter eine Disziplin der Mathematik war) aus dem *Italienischen* eines nicht angegebenen Verfassers, ms. Paris 1037 [2].

Jehuda b. Josef Abigedor, Zeitgenosse von Simon Motot und Mordechai Finzi, wohl in Italien; die Quelle für diesen Mathematiker habe ich leider wiederum nicht notiert[1]).

Jehuda ha-Nasi (?הנשא in ms. Opp.) ist eine noch zu ermittelnde Persönlichkeit und wohl in Südfrankreich zu suchen, schwerlich schon zu Anfang des XIII. Jahrh., und wohl nicht identisch mit Jehuda al-Fakhkhar (אלפכאר, falsch אלפאכר bei Michael, אור החיים S. 471 und S. 438), der b. Josef הנישיא genannt wird. Über die vermutete Identität

[1]) Meine Notizen sind vor 60 Jahren begonnen, so daß eine Ergänzung aus dem Gedächtnis oft unmöglich ist.

mit dem Verf. des angeblichen ס׳ מגדנים (Benj. S. 290 n. 367) bedarf es kaum einer Erörterung, da die Existenz eines solchen Buches erst zu beweisen ist. Ich habe in dem Supplement[1]) zu dem oben angeführten Artikel Benj.'s bemerkt, daß ein solches Buch von einem Kabbalisten dem alten Rabbi beigelegt sein könnte.

Das Compendium der Kosmographie des Abraham b. Chijja קצור צורת הארץ von Jehuda הנשיא ist jetzt in 3 mss. bekannt: Opp. 1661 Qu. (Neub. 2039[3]), Mich. 768 (Neub. 916[7]), Halb. 423[2] (Hirschfeld 123); vielleicht das ms. bei Benj. S. 534 n. 516, welcher unter derselben Nummer das ebenso betitelte Compendium des Chajjim Lisker (s. vor. Jahrg. S. 196) in ms. Oppenh. 1673 Qu. anschließt, gegen die sonstige Anordnung. Ob daher (oder trotzdem) diese N. bei Michael l. c. unter Jehuda erscheint?

Über das Compendium findet sich nichts Näheres; Neub. bezeichnet 916 als unvollständig und gibt eine Anfangszeile. Auf mich hat ms. Opp. (vor 50 Jahren) den Eindruck eines unvollendeten Werkes gemacht, welches auch die Bezeichnung des Autors durch einen Erben oder Copisten motivieren würde. Ich lasse die wenigen Zeilen folgen, die ich seiner Zeit aus ms. Opp. zog:

לדעת כל החכמים והמעיינים בחכמת התכונה הרקיע עשוי כמו כדור
ענגול מכל רוחותיו והרקיע השמיני כוסה כל הרקיעים שתחתיו.

Die vorhandenen 10 Bl. enthalten nur den Planetenlauf; f. 4 heißt es aber: ובח״ג יתבאר, also eine Verweisung auf einen 3. Teil. Das Ende lautet: ומסורת בידינו מרבותינו ז״ל המדה הבינוני (so) בין הקצור והארוך י״ה לפני המולד וכהנה הרוז (?) סלי״ק. Das letzte Wort ist unsicher. Der Text ist von Figuren begleitet.

Jerachmiel heißt der Verfasser einer biblischen Chronik, welche M. Gaster (The Chronicles of *Jerahmeel*,

[1]) Seit den russischen Unruhen habe ich keinerlei Nachricht über die beschlossene Ausgabe und überhaupt keine von Benjacob.

so) mit Hypothesen herausgegeben hat (London 1899), welche ich beleuchtet habe (Gesch. Lit. S. 51), darunter die, daß »Jerachmiel« eine Übersetzung von »Philo« sei! Die Zeit der Abfassung (XI—XII. Jahrh.) ist noch nicht gesichert. Zur Feststellung derselben ist auch zu beachten, daß J. hebräische Reime und Metra nicht bloß für den Kalender, sondern auch für arithmetische und algebraische *Rätsel* anwendet, welche mit griechischen Quellen zu vergleichen wären.

Jerucham (Jerocham) b. Salomo, sonst unbekannt, verfaßte Tabellen über die Erkennung der Tagesstunde aus der Sonnenhöhe: לוח לדעת שעות היום מתוך ידיעת גובה השמש וגבהו בחצי היום, ms. München 343[6].

Joschua (יהושע ?) b. Jehuda ha-Rofe, schrieb על בנין המספר וחכמת הכוכבים מהז' כוכבי לכת in der Stadt יאמין (?) am Schilfmeer, ms. Vatican 4[0]; diese Notiz Bartolocci's (bei Michael, אור החיים S. 568 n. 1162) müßte mit Assemani's Catalog verglichen werden, was ich jetzt nicht ausführen kann. Ich vermisse ein Zitat bei Wolf. An eine Entstellung von Jesaia b. Josef (M. b. d. J. 33 f) ist wohl nicht zu denken.

Jose al Naharwani (vor 1200) dessen ד' שערים ange führt werden, s. meine Mitteilung in כרם חמר IX, 41; Epstein in Revue des Ét J. IX, 208.

Josef, Kopist von ms. Par. 1052 macht Bemerkungen dazu, vielleicht identisch mit Folgendem.

Josef bemerkt Einiges zum VI. Buch des Euklid aus arab. Quellen im ms. Münch. 36 f. 37. Das ms. ist 1480—85 geschrieben.

Josef עברן (Kalenderkundiger?) verfaßt 13 Zeilen — ob 13 Verse? ob über den 13jähr. Cyklus des Nachschon? Ms. Bodl. Neub. 1171, III d (p. 376).

? Josef ha-Parsi, dessen כלי פז über ein astronomisches Instrument ms. Vatican 387[10] enthält, ist vielleicht kein Jude?

Josua (יהושע) b. Alan verfaßte eine Abhandlung, den Kalender betreffend, zitiert von בן משיח, das Citat ediert von Harkavy. Poznanski (Zf. H. B. VII, 131) findet keinen Grund, die Autenthie dieses Josua zu bezweifeln. Allein der Name עלאן (Diminut. von עלי, Jew. Qu. R. XI, 482) ist bisher nur in Verbindung mit einem problematischen Jehuda b. A. bekannt. Die Mitteilungen Hark.'s sind mir im Augenblick unzugänglich, und die karaitischen Angaben darf man nur mit der größten Vorsicht aufnehmen. Von Jehuda b. A. war bisher nichts derart bekannt. — Daß die 3 Arten der Schaltjahrreihen wesentlich identisch sind, nur auf verschiedenen Anfangsjahren beruhen, habe ich in S. Sachs, היונה erörtert.

? Kalischer, Moses b. Jesaja, התלויה (so) מרגליות בגלגל חמה, über den Lauf von Sonne und Mond, Finsternisse, zum Verständnis von Maimonides קדוש החדש, und neuerer Schriften darüber, s. l. e. a. [ob nach 1840?]; Benj. S. 372 n. 2273.

Khalaf אלמנגם (der Astronom) in Fostat, Vater des [abu'l?] מחאסן oder מחסן; s. Jew. Qu. Review 1905/6 p. 32, vgl. p. 31.

Levi b. Elia, ein großer Gelehrter aus dem Westen (רב גדול...ממערב) verfaßte (?) ein Kalenderwerk (עבור), welches Isachar b. Mordechai (Jahrg. 1905 S. 85) besaß, der also vor oder bald nach 1539 lebte.

Manasse b. J. [b. Israel Brünn, XV. Jahrh.] sammelte mathematische, namentlich astrologische Bücher und schrieb vielleicht Inhaltsangaben in dieselben, wie z. B. in ms. München 304.

מ'פ bedeutet *Moses Farissol* (auch *Mordechai Finzi*?)

Martin aus Toledo (magister), ein geheimer Jude in Castilien, Astrolog, soll ein antichristliches Buch »*Nitram*« (von Martin verfaßt) geschrieben haben, in welcher Sprache, ist aus der verdächtigen Quelle nicht ersichtlich, welche

Wolf, B. H. III. p. 723 n. 1502 d mitteilt, nämlich das Buch Fortalitium Fidei von Alfons de Spina.

Mordechai האזוך (Longo oder Lungo?), vielleicht identisch mit dem alten Poeten Mordechai b. Sabbatai (CB. p. 1446, 1684; Zunz. Lit. S. 373: »Von...ist in Cod. Leyd. die Rede« !) verfaßte ein Werk, worin auch von Astronomie oder Chronologie gehandelt wurde, und woraus eine Berechnung (חשבון) in ms. Leyden Warner 14[15] (Catal. p. 189) excerpiert ist, anf.: שס"ה יום של המה אם תחלקם לי"ב חלקים.

Moses b. Isak di Cordova verfaßte מסלול בדרך über die wissenschaftliche Grundlage des Kalenders, nebst einer Einleitung, תיקון פרוזדור, über Berechnungen, anf.: זה ימים מקדם בעלותי (so) על לבבי ולחשוב [להשוב ?] מחשבות לדעת חשבון הבאת השבוע משטה אחת לבלתי הצטרך לדעת חשבונו ממדרגות הרבה; am Anfang des Buches selbst wird Maimonides angeführt, ms. Mantua 23, Pergament, 90 Bl. mit breitem Rande, 1769 von Benedetto Pesaro geschenkt. Mortara konnte keine Nachricht über den Verf. auffinden. Er gehört wahrscheinlich der Familie *di Cordova* in Amsterdam an, wie die Buchdrucker Jakob (1663) und Isak; CB. p. 2867 n. 7963 Z. 2 ist 1688 (ohne Quelle wiederholt, aber Isak Hajjim bei Kayserling, Bibl. Esp. p. 39) zu berichtigen. 1706 ist der »Orden« etc. nach Catal. de Fries n. 2703 bei »Jahacob« gedruckt. Die genauere Abgrenzung ist noch festzustellen. Wahrscheinlich ist unser Moses b. Isak der Corrector in Amsterdam 1641, aus Constantinopel, vielleicht der Stammherr jener Familie, CB. p. 2866, HB. VI, 49. Bei Fürst B. J. I, 187 fehlt ein Artikel Cordova gänzlich.

Moses פסא (?) und Salomo b. Saul, deren Bemerkungen am Ende des gedruckten ס' הגלגל in einer Note des Abraham b. Abigedor angeführt werden (CB. p. 2257), sind noch nicht weiter ermittelt.

Moses Schwabe (?שואבי) schrieb Noten zu Abr. ibn Esra, ס' המספר, ms. München 43[9].

Natan b. Jehuda, Karäer (vor 1602), beantwortet

eine Anfrage über Neumond, Fragment, ms. Leyden 52, Catal. p. 246.

Natan b. Meir aus Hadamar, verfaßt (?) עברונות, ms. Carmoly 77.

Perez, den David b. Jakob (1464, BM. 1901, S. 65) als Verstorbenen anführt, ist vielleicht identisch mit Perez נכרי (?) in ms. München 126 und Perez הנשיא, dessen Noten zu צורת הארץ im Druck f. 8b, s. CB. 2094, 2256.

Samuel Zarfati verfaßte לוח עברונות, ms. Oppenheim 1283 Qu. (bei Benj. S. 258 n. 99), worüber Neub. 1255 nichts Näheres angibt. Der Name Zarfati (Franzose) führt nicht zu einer sicheren Identification. Ein Sam. Z. wird angeführt in מנות הלוי von Salomo Alkabiz (verf. 1529); die Brüder Josef und Sam. Z. besaßen ms. München 269.

[Simeon b. Meschullam (XVIII. Jahrh.) ist Besitzer, nicht Verf. der עברונות, ms. Uffenb. 84, jetzt Hamburg 297 (Wolf B. H. III, p. 1153 n. 2184b); s. meinen Katalog S. 126. — Fürst BJ. III, 336, identificiert Simon (nach Wolf l. c.) mit Wolf III, 2034c, d. i. S. Auerbach, CB. p. 2600.]

Zadok b. Elischa b. Schemaja aus Alexandrien teilte dem Elasar b. Mattatja Astrologisches mit; ob daher fingiert Zadok aus Fez? (Hebr. Übers., S. 938.)

## II. Schriften, deren Verfasser unbekannt oder unsicher sind, zuerst solche, welche eine hebr. Ueberschrift (Titel) haben.

Eingeschlossen sind Übersetzungen aus anderen Sprachen, wenn der hebr. Übersetzer unbekannt ist.

In dieser Abteilung ergibt sich eine besondere Schwierigkeit dadurch, daß die meisten hierher gehörenden Schriften nur aus Handschriften bekannt und in den Katalogen nicht immer mit der erforderlichen Genauigkeit beschrieben sind, so daß mitunter identische Schriften nicht erkannt, verschiedene von Copisten und Katalogisten identificiert, andererseits Titel oder Überschriften von den beiden

letzteren erfunden wurden. Man vergleiche die Bemerkungen unter לוח, לוחית, עבור, עברונות, פרוש.

Es versteht sich von selbst, daß das nachfolgende Verzeichnis aus weitläufigen Beschreibungen von Handschriften nur wenige charakterisierende Bemerkungen auszieht.

Es sind auch wenige Verweisungen auf frühere Stellen dieser Abhandlung hier aufgenommen; was hier etwa vermißt wird, ist im Titelindex aufzusuchen.

אגרת כלי האצטורלב lautet zufällig eine der mehrfachen Überschriften, welche sich an der Spitze von Abhandlungen finden, über das astronomische Instrument zur Beobachtung der Sterne, dessen Erfindung dem *Ptolemäus* beigelegt wird, so daß wir bald eine Schrift zu verzeichnen haben, welche geradezu diesen Griechen als Autor angibt. Die griechische Bezeichnung des Instruments: *Astrolab* (lateinisch Astrolabium) ist von Arabern und hebräisch schreibenden Juden (mit variierender Wiedergabe von *st* durch סט, שט, צט) in den meisten Fällen beibehalten[1]). Abraham ibn Esra führt den Ausdruck כלי הנחשת (Messinginstrument) ein[2]). Wenige Autoren gaben ihren Schriften (meistens in II Abteilungen: Anfertigung und Anwendung) einen (symbolischen) Titel (im engeren Sinne, durch eine Bibelphrase), insbesondere wenn sie das Instrument durch eine eigene Erfindung modificierten (s. כלי חמדה). Es blieb wohl in vielen Fällen bei einer rein sachlichen Bezeichnung, welche den Copisten eine freie Hand ließ, so daß wir sogar in einem und demselben ms. von einander abweichende Bezeichnungen in Überschrift, Text und Kolophon finden. Für den Titelindex anonymer Schriften ist dieser Umstand höchst unbequem, da ein für das Schlagwort entscheidendes Moment selten ausfindig gemacht werden kann;

[1]) Im Kampfe gegen die Astrologie taucht das Wortspiel אסור לאו (Verbot) auf.

[2]) Noch jünger scheint כלי ההבטה, Beobachtungsinstrument.

wer möchte z. B. entscheiden, ob von den häufig vorkommenden Ausdrücken באור und פרוש (Beschreibung, Erklärung) der eine oder der andere richtig sei?

Es scheint hiernach zweckmäßig, für Abhandlungen über Astrolab, unter dem obigen Titel, der eigentlich auch nur eine sachliche Bezeichnung ist (אגרת ist kleine Abhandlung, wie arabisch رسالة) die sämtlichen Bezeichnungen aus den mss. zusammenzustellen. Sie sind:

אגרת כלי האצטורלב
מעשה כלי האצטרלב
מעשה כלי ההבטה
פרוש האצטרלב

Ein ms. der 2. hier folgenden Schrift ist überschrieben מלאכת כלי המבטים, sicher unecht, da מבטים die Aspecta bedeutet.

a) Von Ptolemäus für die 7 Klimata[1]), anfangend: נרצה לעשות שטח עגול, aus dem Arabischen übersetzt, ob von 2 Übersetzern oder in 2 Rezensionen desselben Übersetzers, bedarf noch der Untersuchung, wie überhaupt die Beschaffenheit der mss. noch einzeln zu prüfen ist. Als Ende der Abhandlung gebe ich (Hebr. Übers. S. 538) ובמופתי הכמת השיעור מתבאר הענין באמת oder ובמופת להתבאר הענין באמת באמתתו.

Diese Abhandlung findet sich vollständig oder defekt in mss., die ich in BM. 1901 n. 2 angebe; Margol., List p. 74 n. 26984, gibt eine gar zu oberflächliche Notiz über diesen inhaltreichen, interessanten Band, nicht einmal die verschiedenen Titel (vgl. HB. 1861, S. 145); Halberstam 134 (früher Luzzatto? jetzt Montefiore) gibt Hirschfeld S. 126 n. 423[4] ohne Überschrift: »according to Ptolemy«, daher Pt. nicht im Autorenindex p. 174; als Anf. שער הראשון בזכרון כלי האצטרלב והשואת הטבלם, als Ende: נישלם ספר האצטרלב לבטלמיס (!); ms. Steinschneider 14 mit Nachbemerkung von Mordechai Finzi.

[1]) Diese Zahl findet sich im Mittelalter überall.

b) Zerfällt in II Abteilungen, Anfertigung und Gebrauch, 6 und 36 Kapp., anfangend: אמר המחבר יען כי בעלי מלאכת הכוכבים; in dieser Vorbemerkung wird als das vorzüglichste Instrument das dem Ptolemäus beigelegte (המיוחס) Astrolab erwähnt. Der Pariser Katalog vermutet, daß der Verf. die Abhandlung des Abraham ibn Esra gekannt habe; das ist auch wahrscheinlich.

Mit Isak Alchadib hat aber unsere überall anonyme Abhandlung Nichts zu schaffen; die Aufklärung über Wolf, B. H. II, p. 1249 n. 8 unter אגרת (HB. VII, 112) ist aus den unzulänglichen Angaben bei Assemani (Vat. 379 [2]) unter Isak (BM. 1899, S. 5) so weit genügend. Luzzatto gibt als eigentlichen Anfang (HB. VII, 112) החלק הראשון בעשיית פני האם והוא שתעשה לוח אחה מנחשת.

Unsere Abhandlung habe ich in folgenden mss. erkannt (vgl. auch Hebr. Übers., S. 538, Anm.): Br. Mus. Almanzi 96 [4] (über Margoliouth, List p. 74, s. oben a); Paris 1069 [5]; Vatican 379 [2], 387 [5]?; Schönblum 129 (identisch mit Catal. 1864 n. 69).

Siehe auch אסטרולוג.

**אישפירא** s. אשפירא.

**אלמנך** *Almanach*, aus dem XVI. Jahrh., ms. Vat. 394, 24 Bl., $8^0$, erstreckt sich auch auf die muhammedanische und christliche Zeitrechnung, der Anfang lautet nach Assemani הנוצרים וכל מלכות אדום מונין.

**אצטרלאב**, oder אצטורלב, s. unter אגרת und den andern Titeln daselbst.

**אקלידום** (Enklid), unter diesem Namen enthielt ms. Mantua 2 eine anonyme Übersetzung der Elemente, in Kapitel geteilt, unvollendet?

Ms. Paris 1015, aus dem XVI. Jahrh., enthält eine Übersetzung von I und Anf. II mit Noten, München 31 [5] eine Paraphrase von I, 1—19 und II, 6—14.

Näheres darüber, wie über anonyme meist ungenügend bekannte Auszüge und Commentare (ms. Mün-

chen 313, so, Paris 1050[4] = 1092[4], München 36 f. 18, und sonst) s. Hebr. Übers. S. 309/10.

Daselbst S. 507 weise ich auf eventuelle Benutzung der lateinischen Übersetzung des *Gerard von Cremona* hin, mit der Bemerkung, daß ein ms. der letzteren bisher nicht bekannt geworden sei. Herr A. *Björnbó* in Kopenhagen hat ganz kürzlich das Glück gehabt, ein ms. dieser für die Geschichte des Euklid und der anderen vielfachen Übersetzungen Gerard's[1]) wichtigen Übersetzung aufzufinden (Biblioth. Mathem. 1905, S. 283). Werden die hebräischen Bearbeitungen für die weitere Verwertung des neuen Fundes herangezogen werden?[2]).

ספר האשפרה [l. אשפירה?], Buch der *Sphaere*, eine Paraphrase des Buches von Joh. *Sacrobosco*, ms. Paris 1027, XIV. Jahrh.? Hebr. Übers. S. 646.

באור (oder ביאור, vgl. auch פירוש), Erläuterung zu den Tafeln des Königs Alfonso, באור ללוחות שעשה המלך דון אלפונשו, ms. Paris 1087[2] anf.: באלו הלוחות יתבאר דרך מספר השנים והימים, XV. Jahrh.; das Verhältnis dieser Schrift zu den »Canones« der Alfonsinischen Tafeln selbst wäre noch festzustellen; Hebr. Übers. S. 624.

Ich füge hierzu: ביאור הנהגת לוחות אלפנוסו, Erläuterung des Gebrauchs der Tafeln des Alfonso, anf. כשתרצה להוציא מקומות הכוכבים, nur angefangen in ms. München 261[6]? Hebr. Übers. daselbst.

ביאור לוחות (הפועל), Erläuterung der Tafeln des Jakob b. David (BM. 1898 S. 38), vielmehr eine gekürzte Rückübersetzung aus dem Lateinischen, ms. Bodl. Opp. Add. Qu. 37 (geschrieben 1499, Hebr. Übers. S. 616, nicht in

[1]) Eine Übersicht der bisherigen Resultate der neuen Forschungen über Gerard seit der Grundlegung durch Fürst Boncompagni (1851) gewährt mein Artikel in der Abhandlung: Die Europ. Übersetz. usw. in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 1904, S. 16, 1905, S. 76.

[2]) Zum Liber Embadorum des Abraham b. Chijja ist der hebr. Text unbeachtet geblieben; s. den Nachtrag zu BM. 1896, S. 37 weiter unten.

Neub.; meine eigene frühere Notiz über dieses ms. kann ich augenblicklich nicht finden); Florenz, Plut. 88 Cod. 53 (Biscioni, Catal. p. 546), anf. ראה זה מצאתי ביד גוי.

ביאור עשיית הכדור והלוק רשמיו, eine kurze Abhandlung über Anfertigung eines Globus mit den darauf anzubringenden Vermerken, findet sich in ms. Berlin 227 (II, 78, wo für »Bibl. Math. VII, 55 n. V,« lies BM. 1897 S. 35), Bodl. Mich. 835 (Neub. 2006[9]), Paris 1053[3], Steinschneider 14, vor oder hinter *Jakob b. Machir*'s Übersetzung der arabischen Schrift des Costa b. Luka: המעשה בכדור הגלגל, vielleicht zusammenhängend mit dem in der spanischen Übersetzung hinzugefügten Kapitel? Anf. בראשונה יקח חתיכת עץ, oder חברנו עץ.

ביאור (אחר) בעשיית כלי האצטורלב, eine Abhandlung über die Anfertigung des Astrolabs in ms. Almanzi 96[3], jetzt Brit. Mus. Add. 26984 (Margoliouth, List p. 74 gibt die speciellen Titel nicht), als »andere« bezeichnet, im Verhältnis zur vorangehenden; Anfang: ראוי לעשות תחלה, האם ותוכל לעשתה, 4½ Bl.; s. HB. IV. 145.

? בית נאמן, eine Bearbeitung der Astrologie des Ali ibn al-*Ridjal* (aus dem Lateinischen?), ms. Neapel III. F. 12, Hebr. Übers. S. 580, 626; s. Zusätze zu h 72.

[ספר הגלגלים hat man ein astrologisches Fragment in ms. Vatican 477 (verzeichnet bei Maius, Scriptores, T. V.) überschrieben; es beginnt mit dem 2. כלל des II. Teils, über das Verhältnis zwischen verschiedenen »Teilen«, in 3 Kapp.; 1. über das Verhältnis zwischen Sternen und Sternbildern [des Zodiak? מזלות], anf.: כל אחד משבעה כוכבי לכת; Hebr. Übers. S. 649, ich glaube nach Mitteilungen von Prof. Guidi vom Febr. 1886.]

דמיון ושורש לכלי האיצטרלב ist die Überschrift einer Abhandlung über das Astrolab in ms. München 249[8] (fehlt im Index S. 208, weil nicht als Titel hervorgehoben), anfangend: נעשה שטח גדול או קטן.

דרושים, 9 ungezählte Blätter, hinter den לקוטים von *Abi Ad* Sar Schalom Basila (s. Jahrg. 1905 S. 584) in ms. Almanzi 268, worüber in HB. VI. S. 50 nur das einzige Titelwort, nicht einmal hervorgehoben und auch im Index nicht weiter berücksichtigt, wird bei Margoliuth, List, p. 75, Add. 27158, getrennt, als astronomisch aus dem 18. Jahrh. bezeichnet; vielleicht läßt sich die Autorschaft des Basila noch herausfinden.

הנהה על הביסיסטילי, Bemerkung über das *bissextile*; anf. כתב חכם אחד אשר נקרא שמו אנדריאס ארגולוס, also eine Bemerkung zu dem Werke Pandosium sphaericum des Venetianischen Ritters (eques) *Andreas Argolus* (gedruckt Patav. 1644); so ist zu berichtigen (nach Catal. impressor. libror. in Bibl. Bodl., ed. Bandinel I, 111) Hirschfeld (Descr. Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore library, 1904 p. 128 n. 428[4], früher 416, also nicht früher Halberstam). Die Notiz nimmt f. 125—30 ein, und f. 126 ist das J. 1696 erwähnt. Schon dieses Datum führt auf die Vermutung, daß der Verf. identisch sei mit dem des נייר הימים am Anfang desselben ms., wo er *Menachem* Simson Basila heißt (vgl. Jahrg. 1905 S. 581). Dagegen habe ich (das. S. 585) aus einem andern ms. als Verf. des נ' ה' Menachem's Sohn *Abi Ad* Sar Schalom Basila angegeben. Dieses ms. ist nicht identisch mit dem in New-York (l. c. Anm.), worüber mir Dr. Marx im Jan. 1906 folgende Mitteilung macht: Das dortige Exemplar hat keinen italienischen Teil; der Titel ist von der Hand des Schreibers. Bl. 1—29 enthält eine Anleitung zur Anfertigung eines Kalenders und endet:

ובזה תם כל מה שהיה לנו לכתוב בלקיות ובכל הנצטרך לכתוב למען דעת עשות הלוחות ומובטחים אנחנו שלא המה דבר קשה שלא ביארנוהו היטב בע"ה הנותן לנו כח.

Folgt f. 30—41 י"ד שערי קביעות [die bekannten י"ד שערים des Benjamin Anaw, BM. 1897 S. 95]. Darauf f. 42—47 קביעות für 5454—793 [also von **1694** angefangen]; f. 48 von

*anderer* Hand קביעות für 5586—99 [**1826**—39], beginnt mit einem Citat aus Andreas Arnolus [נ für ג St.], Pandosion [wie Hirschfeld] Sphaericum XXII. — Die Verbindung dieses Citats (ohne die hebr. Überschrift) mit Tabellen für 1826—39 ist auffällig.

הוראת לקות הלבנה, Bedeutung einer Mondfinsternis (astrologisch?); die Quelle kann ich jetzt nicht finden.

[הרמס ist eigentlich nicht Titel, sondern Autor, s. Hebr. Übers. S. 512.]

חכמת הכדור (ספר ב), über Sphäre und Globus, 4 Kapp. in ms. Halb. 217, nach Hirschfeld 94[5]. Ob identisch mit dem gedruckten ס' הגלגל oder אשפירא?

חכמת המספר, über Arithmetik, hinter der ebenso betitelten Abhandlung von *Abraham ibn Esra* in ms. Halberstam 126, wird von Hirschfeld 419[2] ohne Begründung demselben Autor beigelegt. Anf. האותיות האלה תקנו אנשי הודו לצרך החשבון הראשונה עולה אחת והשנית שנים. Was bedeutet die Zahl 1541 hinter dem Namen des Besitzers, S. D. Luzzatto? Ob Druckfehler für 1841?

חכמת העבור (neue Überschrift?), mit Tafeln (לוחות) aus Isak Israeli (יסוד עולם, ob Fragment daraus?), ms. Vatican 381[1] (153 Bl.), anfangend: גרסינן בפרק קמא דראש השנה אמר שמואל יכולנא.

חשבון האצבעות הנקרא בערבי אלגבאר »Fingerrechnung, im Arabischen *Gobar* genannt« (!), anfangend דע שהם ה' אצבעות, ms. Fischl 25 D. In dieser Überschrift wird die sogen. »Knöchelrechnung«, worin die Finger anstatt der Ziffern angewendet werden[1]), irrtümlich identificiert mit dem arabischen Gobar, welches ursprünglich die (indische) »Staubrechnung«, auch eine alte Zifferform bezeichnet, wofür Munk eine der ältesten Quellen in einem arabischen

[1]) Quellen über diese sehr alte Methode habe ich gesammelt in Jew. Lit. p. 363, 373, HB. XXI, 40; Hebr. Übers. S. 400; BM. 1895, S. 28 A. 23.

Commentare zum Buche Jezira aus dem X. oder XI. Jahrh nachgewiesen hat (BM. 1895, S. 26).

חשבון המולדות, Berechnung der Neumonde, ms. Deinard in einem gedruckten Verzeichnis von mss., welche ihm aus dem Nachlasse seines Schwagers in Jemen nach Odessa geschickt worden. Ich besitze jenes Verzeichnis in $16^0$ mit den Seitenzahlen 5—12, vielleicht Fragment eines Catalogs? Die Berechnung findet sich hinter dem Buche Ezechiel, in einem Pergamentcodex, welcher »ohne Zweifel« zwischen 4700—800 (940—1040) geschrieben sein soll Ezech. u. 12 kl. Proph. defekt enthält.

חשבון תקופות ומולדות, Berechnung der Quatember und Neumonde, ms. B. Beer III aus neuerer Zeit — wohl jetzt im Fränkel'schen Seminar in Breslau? worüber ich um Auskunft bitte. [Ein Buch mit diesem Titel findet sich nicht unter den der Seminar-Bibliothek zugefallenen Beerschen Handschriften. M. Brann].

ס' חשבונות, Buch der Rechnungen, 9 Paragraphen, ms. Oppenh. 572 Oct., in den früheren Katalogen übergangen; Neub. 2289[15] gibt den Anfang: ספר אגרים (?) אשה נעשה על פי הכתב, welcher seltsam klingt; ob אשר für אשה zu lesen ist?

[טעמי הכללים bei Benj. n. 99 steht für das auffallende טעמי המצות von Abba Mari Chalfan; Hebr. Übers. S. 626, A. 216.]

טראטאדו דילא איספירא (איל) El Tratado de la Esphera, spanische Übersetzung von Joh. *Sacrobosco*, Sphaera mundi (ob von einem Juden?), ms. Paris 1105, anf. (?) איל אישפירה אשי לה דיפניא; Hebr. Übers. 647; vgl. Kayserling, Bibl. Esp. p. 96.

[כלי הכדור הגופני, Instrument des körperlichen (d. h. soliden) Globus, in einem Zitat, Hebr. Übers. S. 682.]

כלי השעות ולבני (?) העינים, so lautet der verdächtige Titel einer Schrift über einen Tubus bei Bartolocci IV, 304 n. 1473, der bei Wolf, B. H. II, p. 1312 und bei Benj. fehlt.

הכלל בהוצאת הנקוד או החבור האמתי בלקות הלבנה או בקדרות החמה, Allgemeines über Auffindung der wahren Opposition und Conjunction aus den Mond- und Sonnenfinsternissen; ms. Petersburg, Firk. 361, hinter *Mordechai Comtino's* Anweisung über das Stundeninstrument, weshalb Gurland (Ginse II, S. 17) angibt, »vielleicht von Comtino«. Das müßte sich aus dem Inhalt oder sonst begründen lassen.

כללים von Sahl b. Bischr, hebräisch übersetzt, Hebr. Übers. S. 605, vgl. BM. 1894, S. 41, A. 18.

כללים לזרעים (jüngere Überschrift?), über Agricultur nach astronomischen [astrologischen?] Regeln, Anf. und Ende defekt, ms. Vatican 368[3].

ס' הכללים במספר, 134 Lehrsätze über Arithmetik und Geometrie (?), anfangend: אם ישאלך אדם כמה הוא יותר בשליש מן הרביע, ms. Mich. 772, Neub. 1268[6]; ich habe als Ende notiert: וכן לעולם תחסר אחד ממספר המילים (Meilen) וכן כל הדומה לזה; n. 138 behandelt die Frage: wenn Jemand täglich 10 Meilen geht usw.

(Fortsetzung folgt).

## Die beiden Gedaljah in Obersitzko.

Von **A. Berliner.**

Die Bemerkungen über Gedaljah im vorigen Jahrgange S. 738 bedürfen einiger Berichtigung und Ergänzung, die von mir erwartet werden können. Daß Obersitzko mein Geburtsort ist, habe ich in meinem Targum-Werke S. 199 erwähnt. Auch dürfte dies aus meiner Schrift gegen Lagarde (S. 11.) erinnerlich sein, der in seiner bekannten Grille »Ober-Sitzko« schrieb, während die deutsche Schreibweise »Obersitzko« neben der polnischen mit Obrzycko noch vor dem Beginne der amtlichen Germanisierung der Städtenamen sich immer mehr einbürgerte.

Der Zweifel, ob Gedaljah Lipschitz Rabbiner in Obersitzko war, ist ganz unberechtigt, da er selbst sich als solcher auf dem Titelblatte seines zweiten Werkes (s. weiter unten) bezeichnet.

Die Familie Lipschitz wird bereits vom Verfasser des בית שמואל gegen den Schluß des Kapitels über die Frauennamen als eine altberühmte Familie im Israel bezeichnet, wobei er die Schreibung ליבשיץ (mit ב) festhalten und vom Frauennamen ליבשא herleiten will. Dagegen soll ליפשיץ (mit פ) mit einem Ortsnamen zusamenhängen. Die Genealogie der Familie, welche als aus Polen stammend oft bezeichnet wird, wird bis auf Saul Wahl zurückgeführt, wie im Vorworte zu dem Responsenwerke השיב ר' אליעזר des Elieser b. Salman Lipschitz, Rabbiners in Neuwied näher ausgeführt wird. Zum erstenmale wird dieser Familiennamen vielleicht bei dem Verfasser des Commentars עין שתיל zu finden sein; er zeichnet sich 1617 in Lublin als גדליה בן ר' שלמה המכונה זלמן איש ליפשיץ ממדינת פולונייא.

Eine ganze Anzahl von Rabbinern ist aus dieser Familie hervorgegangen. Der aus der Geschichte des Scheidebriefes in Cleve vielfach bekannte und genannte Rabbiner Israel L. hatte einen Bruder Salomo, der Rabbiner in Landsberg a. W. war. In den Responsen Jakob Emdens, genannt Jabez, erscheint mehrere Male Josua ben Ahron Lipschütz in Bützow, Parchin u. Neustadt נענץ, d. i. Gödens in Oldenburg.

Der Rabbiner in Cleve war der Vater des in Rede stehenden Gedaljah L., der sich in seinem Buche רגל ישרה das in Dyhernfurth 1777 gedruckt ist, als Rabbiner im Emden bezeichnet, wo er, wie er im Vorwort schreibt, im J. 1773 mit dem Jabez in Hamburg korrespondierte. Damals lebte noch sein Vater in Cleve, der in der dem Werke vorgedruckten Empfehlung die grosse Gelehrsamkeit des Sohnes rühmt, wie er auch in der Empfehlung zum חומרי מתניתא nicht Worte genug finden kann, um die Wichtigkeit der von seinem Sohne bereits verfasten und noch ungedruckten Schriften (17 an der Zahl) hervorzuheben, Wie es in der Empfehlung des Rabbiners in Glogau (zum רגל ישרה) heißt, hat der Verfasser, weil er in Emden nicht ausreichende Mittel für seine Existenz gefunden, sich genötigt gesehen, dieses Buch als ein Bruchstück eilends herauszugeben, um sich durch den Verkauf des Buches etwas zu verschaffen. Gedaljah scheint nicht lange in Emden amtiert zu haben; denn auf dem Titelblatte seines zweiten Werkes, חומרי מתניתא Berlin, 1784, nennt sich der Verfasser bereits Rabbiner von Obersitzko und klagt in der Vorrede über sein Elend, wobei er seine zahlreiche Familie und Verwandschaft namentlich aufzählt. Gedaljah scheint als ein Mann in den Dreißigern nach Obersitzko gekommen zu sein. Als ich ein Schüler von 11 Jahren war, erzählte mir mein greiser Rabbi, daß G. wie auf der Wanderschaft sich befand, als er in Obersitzko eintraf, wo man ihn seines ausgebreiteten Wissens wegen bald zum Rabbiner machte. Als die Bachurim jener Zeit ihm ihre schriftlichen Festsetzungen gegen das störende Plaudern während des Gottesdienstes vorlegten, unterzeichnete er diese mit der Chiffre גלעד, wie er auch im Titel רגל ישרה seine Namen und die mehrerer Familienglieder andeuten wollte. Was ich weiter unten zur Charakteristik der Person mitteile, verdanke ich ebenfalls meinem Lehrer.

Aus dem Buche כנסת ישראל, welches G. 1818 in Breslau[1]) herausgab, geht hervor, daß er damals Rabbiner in Chodziesen war, zur Zeit war sein Sohn R. Israel Rabbiner in Wronke. Dieser ist der rühmlichst bekannte Commentator der Mischnah, der später Rabbiner in Dessau und nachher in Danzig war, wo er am 19. Sept. 1860 starb. G. selbst starb in Chodziesen am 17. Adar I. 1826, im Alter von 80 Jahren. Von seinen zahlreichen Schriften,

welche im Mischnah-Commentar des Sohnes und in den Nachträgen des Enkels, Dr. B. j. Lipschütz (Rabbiners in Wronke, Landsberg a. W. und Schwerin-Meklenburg) angeführt und benutzt werden, sind später erschienen: אבי עזר Noten zur 3. Mischnah Ordnung, beigefügt der Mischnah-Edition des Sohnes R. Israel und ארחת חיים, Noten zum ש״ע א״ח (Wilna 1856). In allen diesen Noten wie auch in den der vorerwähnten 3 Werke bekundet G. eine große Belesenheit auf den verschiedensten Gebieten des jüdischen Schrifttums. Er versteht es, durch kurze Notizen und Verweisungen Aufklärung zu geben, Berichtigungen oder Ergänzungen folgen zu lassen. Daher er auch auf einigen Blättern im רגל ישרה dunkle Partien im Talmud, wie das Mathematische, ferner Münzen, Maasse und Gewichte, zu erläutern sucht. Aber nirgends erscheint er als ein »konfuser Kopf«, wie er (S. 739) bezeichnet wird. Zu diesem Urteil mag ein verbreitetes geflügeltes Wort beigetragen haben, welches besagt »der רגל ישרה hat einen krummen Kopf«. Dieses Wort hat aber in einer anderen Charakteristik seinen Ursprung. G. war nämlich sehr eingebildet auf sein ungeheures Wissen; vorzüglich ärgerte es ihn, wenn man R. Akiba Eger[2]) als höhere Autorität anerkannte. In seinen Disputen schlug er immer einen sehr heftigen Ton an, um seine Oppositon zu behaupten, von der er nicht abgehen wollte, daher er eigensinnig seine Meinung als unwiderlegbar hinstellte. Dieses Urteil über G., wie ich es von alten Männern in Obersitzko und Arnswalde, (wo G. oft auf seinen Reisen einkehrte) hörte, erklärt die eigentümliche Empfehlung des Rabbiners in Amsterdam v. J. 1770, welche dem Werke רגל ישרה vorangeht. Derselbe rühmt die große Gelehrsamkeit G.'s, die er aber, um mit ihr zu glänzen, so eifrig entwickelt, daß sie ihn kühn macht, gegen Autoritäten aufzutreten, wie es ein anderer nicht im Entferntesten wagen würde. Der Satz (S. 739) »Man zählte ihn nicht zu den Aufgeklärten oder gar hochdeutsch Schreibenden« gehört gar nicht hierher, war aber vielleicht im Gedanken an den anderen Gedaljah geschrieben.

[1]) Zur Zeit seiner Anwesenheit in Breslau approbierte er in Abwesenheit des Ortsrabbiners das S. 739 im Namen des Dr. Brann erwähnte Buch Breslauers über die Geographie Palästinas.

[2]) Dessen Bescheid im 2. Teile der Gutachten-Sammlung behandelt den Scheidebrief, den G. seiner Frau in Hotzenplotz einhändigen wollte.

Über diesen zweiten Gedaljah hat bereits Prof. Simonsen (S. 739) das richtige mitgeteilt. Er ist der Übersetzer von einigen Haphtaroth in der Sammlung (Berlin 1790) und eines dreitheiligen hebräischen Buches mit Auszügen aus der heiligen Schrift. Die Angabe, daß er in Kröpelin 1844 gestorben, erinnert mich an die Briefe, die er noch vor seinem Ableben an die Verwandten in Obersitzko gerichtet hat, in denen er sich mit »Gadalin« unterzeichnet. Die weiteren Nachkommen finden sich dann in Lygumkloster.

## Nachbemerkung.

Was mein verehrter Freund, Herr Prof. Steinschneider, im Jahrg. 49, S. 738 f. aus dem Briefwechsel mit mir mitteilt, war ihm und mir sehr wohl verständlich. Ich meinte damals, daß man den Verfasser des »geraden Fußes« darum nicht ohne weiteres »Gedalja Lüpschütz von Obrzycko« — darüber verhandelten wir — nennen könne, weil er ja doch nur vorübergehend in O. lebte. Ferner wies ich darauf hin, daß derselbe Mann zwar das Buch eines Aufklärers[1]) approbiert habe, selbst aber nach den Überlieferungen, die ich besitze[2]), keineswegs zu den Aufklärern und deren Freunden gehört habe. Da die zahlreichen Werke unseres Autors ziemlich verbreitet sind, kann jeder, der es der Mühe für wert hält, sich leicht über den Umfang, die Tiefe und Klarheit seines Wissens ein Urteil verschaffen.

In jedem Falle bin ich Herrn Prof. Berliner dafür verbunden, daß er durch seine dankenswerten Ausführungen die im vorigen Jahrgang a. a. O. etwa stehen gebliebenen Unklarheiten vollends beseitigt hat.

Da ich aber einmal im Nachbemerken bin, sei hier noch nachgetragen, daß nach meinen Aufzeichnungen der älteste Träger des Namens Lüpschütz, R. Mose[3]) L., etwa 1560—1570 als Rabbiner in Bresc Lit. gelebt hat. Älter als der Commentator zu Albos Ikkarim waren ferner: 1. R. Benusch[4]) Lüpschütz, c. 1600 ebenfalls Rabbiner in Bresc Litewsk, und 2. R. Mordechai b. Elia Lüpschütz, der

---

[1]) Nämlich Mendel Breses Geographie von Palästina. Das über den Lebensgang und die literarische Tätigkeit dieses Mannes Bekannte habe ich in meinem Aufsatz »Zur Centenarfeier der deutschen Predigt in der Synagoge« in meinem Jahrbuch für 1898, S. 93 f. zusammengestellt.

[2]) Die Erinnerung an ihn war in Schneidemühl (Kr. Chodziesen), wo ich meine Jugend verlebte, im Gedächtnis einiger älterer Personen noch recht lebendig. Chodziesen aber (jetzt »Kolmar« in Posen«) war der spätere Amtssitz R. Gedaljahs (oben S. 216).

[3]) Vgl. קריה נאמנה S. 59. עיר תהלה S. 23. 75. 147. 154. Mit dem Verf. des sehr seltenen מ' זכרון משה, das ich nicht gesehen habe, war er wohl nicht identisch Nach Zedner S. 595 hieß dieser vielmehr M. Heilprunn.

[4]) עיר תהלה S. 24. 155. 202.

als Mitglied des Rabbinats in Posen an letzter Stelle am (13. Ab 369 =) 13. August 1609 die Approbation zur Prager Ausgabe des ראב"ן unterzeichnet hat. Ein Zeitgenosse des genannten Commentators war weiter der Posener Kantor Chajjim b. Isaak Lüpschütz[1]), der Zusätze zum Kinoth-Commentar seines Berufsgenossen Ascher b. Joseph הי"ד im Jahre 1616/7 verfaßt hat.

Ein interessantes Seitenstück zu Lagardes boshaft gemeintem Ober-Sitzko finde ich beiläufig in einer Schuldurkunde, die das hiesige Stadtarchiv aufbewahrt. Danach hat der Breslauer Bürger und Handelsmann Balthasar Goldbach am 29. Mai 1677 der großpolnischen Judenschaft auf vierzehn Jahre die Summe von 7790 Talern geliehen. Die Urkunde unterschrieben die Ältesten der großpolnischen Judenschaft[2]), darunter an fünfter Stelle Moses Lazarowitz von Groß Sitzke.

Zu allerletzt nur noch die Notiz, daß R. Israel Lüpschütz in Danzig am Neujahr 5621, also am 17. September 1860[3]), gestorben ist.

M. Brann.

---

[1]) Steinschneider C. B. Nr. 2980 u. 4696. Auf dem Titelblatt der ed. Amd. 1754, steht allerdings, ליפשית, während die ed. Frnkf. a. O. 1771 ליפשיץ schreibt, den Vater des Verfassers aber falsch Mose (statt Isaak) nennt.

[2]) Die übrigen waren: Samuel Jacobowitz von Kalisch, Victor Abraham von Krotoschin, Marcus Moses von der Pollnischen Lissa, Samuel Joachim von Pfroneck [d. i. Wronke], Joseph Eliaß von Striem [d. i. Schrimm], Israel Jacobowitz von Landschütz [d. i. Lunczyc], Aaron Moysessowicz von der Polnischen Lisse und Fabian Salomons von Meseritsch Die Urkunde gehört zum Material für die Entstehungsgeschichte der Breslauer Schammesse, von der letzthin Louis Lewin im Jahrbuch der Frankfurter jüd.-liter. Gesellschaft (II, S. 21 ff.) einige unvollständige Mitteilungen auf Grund der Note 4, S. 9 meiner »Gesch. des Landrabbinats in Schlesien« gemacht hat. Ich will gelegentlich einmal das gesamte, sehr reichhaltige Material im Zusammenhang behandeln.

[3]) Danach sind Steinschneider C. B. S. CIII, Zunz, Monatstage, S. 51 und oben (S. 216) Berliner zu berichtigen.

# Der Anteil der jüdischen Freiwilligen an

Von Martin Philippson.

An-

Liste der jüdischen Kriegsfreiwilli-

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 1 | Gerson Abel | Handlungsdiener | Stargard i/P. |
| 2 | Ludw. Abraham II. | | |
| 3 | Adler | | |
| 4 | Heinrich Adler | | |
| 5 | Jos. Adler | Kaufmann | Tachau (Bayreuth) |
| 6 | Jul. Altmann | Pferdehändler | Goldberg |
| 7 | Jos. Hen. Anker | | Frankfurt a/O. |
| 8 | Joh. Apt | Handlungsdiener | Wintzig |
| 9 | Ludwig Jos. Arend | | Frankfurt a/O. |
| 10 | Hirsch Arnheim | | Schoenfließ |
| 11 | Moses Ahrensdorff | | Malchin |
| 12 | Jac. Bad | Handlungsdiener | Schwersenz (Pol.) |
| 13 | Ernst Baer I. | Handlungsdiener | Hirschberg |
| 14 | Gustav Baer | | Berlin |
| 15 | Hans Beer | Handlungsdiener | Berlin |
| 16 | Wilhelm Beer | | Berlin |
| 17 | Ewald Behrmann | Handlungsdiener | Rostock |
| 18 | S. A. Benda | | Berlin |
| 19 | Julius Bendemann | Gymnasiast | Berlin |
| 20 | Eduard Bentheim | Kaufmann | Berlin |
| 21 | Benjamin Berell | Stud. jur. | Breslau |
| 22 | Gottfr. Berliner | Maurer? | Elbing |
| 23 | Bernhard | | Ribnitz |
| 24 | Osias Jac. Bernhardt | Student | Verden |
| 25 | Simon Bernhardt | | Lübben (Mecklnb.) |
| 26 | Isaac Bernstein | Kaufmann | Lipehne |
| 27 | Isaac Bernstein | | Stargard |
| 28 | Itzig Bernstein | | Brandenburg |
| 29 | Jul. Bernstein | Kaufmann | Breslau |
| 30 | Daniel Blumenthal | | |
| 31 | Bonko | | Malchin |
| 32 | Magnus Bonn | Kaufmann | Mühlhausen |
| 33 | Borchard | | |
| 34 | Simon Borchard | | Bütow |

*) Die Abkürzungen bedeuten: KM. = Archiv des Kriegsnächsten nach dem Befreiungskriege veröffentlichten). J. S. = »Die Angriffe in Berlin. 3. Aufl. Berlin, 1897). V. Z. = Voßische Zeitung (Berlin, 1906.) Sp. = Spanier, Über den Anteil der Magdeburger

## dem Befreiungskriege 1813 und 1814.

(Fortsetzung).

### hang I.

gen in den Jahren 1813/1814.*)

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| Pom. Nat.-Cav.-Reg. Jäger-Det. | K. M. | |
| Jäger | O. L. | Eisernes Kreuz 2. Kl. weg. Dennewitz |
| Schles. Grenadierbatail., freiw. Jäger zu Pferde | K. M. | |
| Gemeiner | O. L. | Eisernes Kreuz 2. Kl. w. Glogau |
| 1. Schles. Hus.-Reg., Jäger-Det. | K. M. | |
| Brdbg. Kür.-Reg. | K. M. | |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Lt. |
| Gardejäger, 2. Volont.-Komp. | K. M. | |
| | J. S. | gef. bei Lauenburg |
| | J. S. | |
| Freiw. Jäger | J. S. | |
| 1. Schles. Infant.-Reg. | K. M. | |
| Gardejäger, 2. Volont.-Komp. | K. M. | † Gr. Görschen |
| Leib.-Inf.-Reg. | K. M. | verw. bei Loewenberg |
| Elb-Reg. | K. M. | |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Lt. |
| Artillerie d. 3. Armeekorps. | K. M. | |
| | J. S. | bef. z. Prem.-Lt. Eisern. Kreuz 2. Kl. |
| Fußjäger | K. M. | |
| 2. Leib.-Gren.-Bat. | K. M. | verw. bei Lützen |
| Gardejäger, 6. Volont.-Komp. | K. M. | |
| Jäger-Det. d. 3. Ostpr. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Kolb. Inf.-Reg. freiw. Jäger | K. M. | |
| Kurmärk. Landw.-Inf.-Reg., Reservebat. | K. M. | |
| 1. Pom. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Leib-Hus.-Regt. | K. M | |
| 1. Leib-Hus.-Regt. | A. | |
| Gardejäger, 6. Volont.-Komp. | K. M. | |
| Unteroffizier | O. L. | Unteroffiz., Eisern. Kreuz 2. Kl. weg. Ligny |
| Freiw. Jäger | J. S. | |
| 1. Leib-Hus.-Regt. Jäger-Det. | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| Leib.-Hus -Reg. | K. M. | |

ministeriums in Berlin. O. L. = Ordensliste von 1817 oder 1825 (die Juden als Soldaten« (hrsg. vom Komitee zur Abwehr antisemitischer v. 19. Nov. 1843. A. = Ackermann, die Juden in Brandenburg a. H. Juden an den Vaterlandskriegen. (Magdeburg 1903.)

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 35 | Borchardt | | |
| 36 | Jac. Borchsheim | Kaufmann | Glogau |
| 37 | Jul. Bornheim | Handlungsdiener | Berlin |
| 38 | Philipp Bramson | Lehrer | Berlin |
| 39 | Moritz Braun | Handlungsdiener | Frankfurt a. O. |
| 40 | Moses Jac Braun | Handlungsdiener | Frankfurt a. O. |
| 41 | Wolf Breinersdorf | Handlungsdiener | Breslau |
| 42 | Simon Burchard | Handlungsdiener | Bütow |
| 43 | Julius Burgheim | | Breslau |
| 44 | Leo Cahn | | Eschwege |
| 45 | Callenbach | | |
| 46 | Cohn | | |
| 47 | Leo Cohn | | Güstrow |
| 48 | Samuel Cohn | Schneiderlehrling | Landsberg i. W. |
| 49 | Conradi | | |
| 50 | Ad. Cronbach | | Dtsch.-Crone |
| 51 | Ed. Danziger | Handlungsdiener | Breslau |
| 52 | Samuel Danziger | Handlungsdiener | Grünberg |
| 53 | Theod. Ludwig Danziger | Student | Breslau |
| 54 | Friedrich David | | |
| 55 | Siegm. Herm. Deutsch | | |
| 56 | Abraham Deutschmann | Gesell b. s. Vater | Prausnitz |
| 57 | Carl Deutschmann | | Berlin |
| 58 | Curt Deutschmann | Kaufmann | Berlin |
| 59 | Jordan Elbzbacher | | Soest |
| 60 | F. Epenstein | | Berlin |
| 61 | Ephraim | | |
| 62 | Paul Ephraim | Handlungsdiener | Berlin |
| 63 | Joseph Ezechiel | | Brandenburg |
| 64 | Loebel Falk | Vater Makler | Breslau |
| 65 | Heinrich Falkenstein | Handlungsbefliss. | Berlin |
| 66 | Feldheim | | |
| 67 | Jac. Flatau | | Driesen |
| 68 | H. Fliess | | Berlin |
| 69 | Benjamin Fraenkel | Kaufmann | Berlin |
| 70 | Jakob Fränkel | | Beuthen |
| 71 | Frankenstein | Kaufmann | Bütow |
| 72 | Heinrieh Freudenthal | | Neukalen |
| 73 | Wilhelm Freudenthal | | |
| 74 | Siegfr. Freund | Lieferant | Breslau |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| | J. S. | |
| 2. Westpr. Füs.-Reg. | K. M. | |
| 1. Kurm. Ldw.-Inf.-Reg. | K. M. | |
| Fußjäger | K. M. | |
| Gardejäger, 6. Volont.-Komp. | K. M. | |
| Fußjäger | K. M. | |
| Gardejäger, 6. Volont.-Komp. | K. M. | |
| 1. Leib-Hus.-Reg., Jäger-Det. | K. M. | |
| | J. S. | gefallen b. Gr. Görschen |
| | J. S. | bef. z. Sergeant, Eisernes Kreuz 2. Kl. |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| Jäger z. Fuß | J. S. | |
| Jäger z. Fuß | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 5. Ostpr. Inf.-Reg. | J. S. | bef. z. Feldwebel, Eisernes Kreuz 2. Kl. St. Georgen Orden |
| Freiw. d. Gardejägerbat. | K. M. | |
| Freiw. d. Gardejägerbat. | K. M. | |
| Schles. Art.-Brigarde | K. M. | |
| | O. L. | Gefr. Eisernes Kreuz 2. Kl. weg. Leipzig |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Leutn. |
| Brandenbg. Ulan.-Reg. | K. M. | |
| 1. Pom. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Reichsches Korps | K. M. | |
| Lützow Freikorps | J. S. | |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Leutn. Eisernes Kreuz 2. Kl. |
| Schles. Gren.-Bat. freiw. Jäger z. Pferde | K. M. | |
| Fußjäger | K. M. A. | |
| Schles. Art.-Brig. | K. M. | |
| Brdbg. Ulanenregmt. freiw. | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 1. Ostpr. Inf.-Reg. freiw. Jäger | K. M. | verw. bei Loewenberg |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Leutn. Eisernes Kreuz 2. Kl. |
| (früh. Westpr. Inf.-Bat.) Frz.Rgt. | K. M. | |
| Schützen-Bat | J. S. | |
| 2. Leib.-Hus.-Reg. Jäger u. Freiwilliger | K. M. | gefallen bei Chalons |
| Dtsche Legion | J. S. | |
| 1. Westf. Landw.-Inf.-Rgt. Jäger | K. M. | |
| Gardejäger, 6. Volont.-Komp. | K. M. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 75 | Friedrich Friedemann | | Schönfließ |
| 76 | Friedländer | | |
| 77 | Abraham Friedländer | | Brieg |
| 78 | Herz. Friedländer | Kaufmann | Nordhausen |
| 79 | Liebmann Friedländer | Student | Frankfurt a. O. |
| 80 | Gottlob Ginzberg | Drechsler | Lübbecke |
| 81 | Friedrich Glogauer | Handlungsdiener | Hirschberg |
| 82 | Joachim Goldheimer | Handelsmann | Brieg |
| 83 | Karl Goldschmidt | Kaufmann | Berlin |
| 84 | Gustav Goldschmidt | Handlungsdiener | Freienwalde a. O. |
| 85 | Jos. Goldschmidt | Kaufmann | Breslau |
| 86 | Moses Goldschmidt | | Hemmendorf |
| 87 | Gottschalk | | |
| 88 | Gottschalk | | |
| 89 | David Gottschalk | | |
| 90 | Gottlieb Gottschalk | | |
| 91 | Heinrich Gottschalk | Handlungsdiener | Stettin |
| 92 | Ludwig Gottschalk | Handlungsdiener | Breslau |
| 93 | Samuel Gottschalk | | |
| 94 | Salomon Graupner | | Beuthen |
| 95 | Grätz | | |
| 96 | Jac. Graustein | Kaufmann | Schwetz |
| 97 | Bernh. Großmann | Handlungsdiener | Loslau |
| 98 | Marcus Grünberger | | Glogau |
| 99 | W. Grünfeld | Handelsmann | Mewe |
| 100 | Wilhelm Grunwald | Handlungsdiener | Grünberg |
| 101 | Isaak Gumpert | | |
| 102 | August Guthmann | Handlungsdiener | Frankfurt a. O. |
| 103 | Heinrich Guthmann | Hausdiener | Berlin |
| 104 | Isaak Gutmann | Kaufmann | Ratibor |
| 105 | Moises Guttmann | Kaufmann | Ossendorf |
| 106 | Hirsch Hamm | | Seesen |
| 107 | August Hanf | Handlungsdiener | Calbe |
| 108 | Josef Haussmann | Kaufmann | Breslau |
| 109 | Heilmann | | |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| | J. S. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Regt. | V. Z. | bef. z. Sek.-Lt. |
| Schles. Schützen-Bat. Jäger-Det. | K. M. | |
| Kav. v. Hellwig | K. M. | |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | K. M. | verw. b. Leipzig |
| 2. Westf. Landw.-Inf.-Regt. | K. M. | |
| 1. Pom. Inf.-Regt. freiw. Jäger. | K. M. | |
| Jäger-Det. d. Sshles. Gren.-Rgt. 3. | K. M. | † an Wunden im Lazaret |
| Gardejäger, 2. Volont.-Komp. | K. M. | |
| Kolberger Inf.-Reg. | K. M. | |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | K. M. | verw. bei Gr. Görschen |
| | J. S. | |
| reit. Batt. 2. Art.-Brig. | O. L. | Unteroffiz., Eisern. Kreuz 2. Kl. weg. Leipzig |
| Füsilier | O. L. | Eisern. Kreuz 2. Kl. weg. Schlacht a. d. Katzbach |
| 3. Westpr. Inf.-Regt. | O. L. | Unteroffiz. Eisern. Kreuz 2. Kl. weg. Laon u. Paris |
| Landwehrmann | O. L. | Eisern. Kreuz 2. Kl. weg. Dennewitz |
| 1. Pom. Inf.-Regt. | K. M. | |
| Kürass.-Regt. Großf. Konstantin | K. M. | |
| | O. L. | Feldwebel, Milit.-Ehrenzeichen 2. Kl. weg. Dirschau |
| | J. S. | |
| | O. L. | Sek.-Lt. Eisernes Kreuz 2. Kl. weg. Gr. Görschen |
| Westpr. 2. Leib-Hus.-Regt. Jäger u. Freiwilliger | K. M. | |
| 1. Schles. Inf.-Regt. | K. M. | |
| | J. S. | fiel bei Dennewitz |
| Westpr. 2. Leib-Hus.-Rgt. Jäger u. Freiw. | K. M. | |
| Frz.-Regt. | K. M. | |
| | J. S. | |
| 1. Westpr. Inf.-Regt. | | avanciert z. Oberjäger, bei Leipzig verw. |
| Jäg.-Bat. v. Reich | K. M. | av. z. Port.-Fähnrich |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | K. M. | |
| Freiw. Fuß-Jäger-Det. d. 5. Westf. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | |
| | J. S. | |
| 1. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | verstorben im Lazaret |
| Leib-Gren.-Bat. | K. M. | Georg.-Orden f. Gr. Görschen, verw. b. Bischofswerder |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 110 | Josef Henoch | Handlungsdiener | Berlin |
| 111 | Josef Herz | | Dortmund |
| 112 | Josef Herrmann | Handlungsdiener | Schneidemühl |
| 113 | Levi Herzberg | Kaufmann | Halberstadt |
| 114 | Herzberg | | |
| 115 | Salomon Herzfeld | | Warin |
| 116 | Jacob Hesse | | Gadebusch |
| 117 | August Heymann | Kaufmann | Steele |
| 118 | Karl Heymann | | Berlin |
| 119 | Johann Heymann | | |
| 120 | Lewin Heymann | Handelsmann | Zempelburg |
| 121 | Meyer Hilsbach | | Breslau |
| 122 | Hirsch | | |
| 123 | Friedr. Hirsch | | |
| 124 | Otto Hirsch | | |
| 125 | Wolff Hirsch | | Berlin |
| 126 | Ludwig Hirsch | | |
| 127 | Jac. Hirschberg | Handelsmann | Breslau |
| 128 | Leiser Hirschberg | Kaufmann | Riesenburg |
| 129 | Hirschberg | | |
| 130 | Jos. Hirschberg | Kaufmann | Stargard |
| 131 | Karl Hirschfeld | Handlungsdiener | Danzig |
| 132 | Joachim Hirschfeld | Handlungsdiener | Berlin |
| 133 | Ludw. M. Hirschfeld | | |
| 134 | Jos. Hirschfelder | Buchdrucker | Breslau |
| 135 | Sam. Hoepfner | Handlungsdiener | Landsberg a. W. |
| 136 | Ludwig Holländer | Kaufmann | Frankfurt a. O. |
| 137 | Levi Aron Holländer | | Frankfurt a. O. |
| 138 | Karl Holtz | Handlungsdiener | Prenzlau |
| 139 | Herm. Holtz | Gymnasiast | Prenzlau |
| 140 | Wilh. Holtz | Handlungsdiener | Prenzlau |
| 141 | Hirsch Ilberg | Kaufmann | Nordhausen |
| 142 | Itzig Lewin Isaak | | Brandenburg |
| 143 | Karl Israel | Handlungsdiener | Frankfurt a. O. |
| 144 | Israel Israel | | Schwerin |
| 145 | Itzig | Handelsmann | Freienwalde |
| 146 | Alb. Itzig | Student | Berlin |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| Leib-Inf.-Reg. | K. M. | bef. z. Sek.-Leutn. |
| | K. M. | |
| 2. Westpr. Inf.-Reg. | K. M. | bei Dresden blessiert |
| Kav. v. Hellwig | K. M. | |
| Freiw. Jäger 1. Wespr. Ulan.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Klasse weg. Laon u. Paris |
| Jäger z. Fuß | J. S. | |
| Dtsche. Legion | J. S. | |
| Pom. Hus.-Reg. Jäger-Det. | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | bef. z. Oberjäger |
| 10. Inf.-Reg. | O. L. | nteroffizier weg. l resd. |
| Kolberg. Inf.-Reg., freiw. Jäger | K. M. | |
| Garde-Jäger | J. S. | bef. z. Sek.-Leut., Eisernes Kreuz 2. Kl., gefallen bei Gr. Görschen |
| 1. Rhein Inf.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. Genappe |
| 3. Schles. Landw.-Inf.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, weg. Belle Alliance |
| 1. Westf. Landw.-Inf.-Reg. Jäger-Bat. | J. S. | gefallen b. Gr. Görschen |
| | K. M. | |
| | J. S. | bef. z. Prem.-Leutn. |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | | gefallen bei Montmirail. |
| Ostpr. Nat.-Kav.-Reg. | K. M. | |
| 4. Brandenbg. Inf.-Reg. | K. M. | |
| | O. L. | Sek.-Ltn., Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Laon u. Paris |
| Westpr. 2. Leib-Hus.-Jäger, Freiwillige | K. M. | verwundet |
| Ostpr. Nat.-Hus.-Reg. | K. M. | |
| Jäger-Bat. v. Reiche | K. M. | |
| 9. Schles. Landw.-Inf.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Leip |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. Füs.-Bat. | K. M. | |
| Jäger-Det. | | |
| Franz-Reg. | K. M. | |
| 2. Leib.-Gren.-Bat. | K. M. | |
| | J. S. | tötlich verw. in d. Schlacht an d. Katzbach |
| Reg. Königin Drag.-Jäger-Det. | K. M. | verw. b. Groß-Beeren |
| Pom. Gren.-Bat. | K. M. | |
| Reg. Königin Drag.-Jäger-Dat. | K. M. | |
| Löv von Hellwig | K. M. | |
| | A. | |
| freiw. Jäger, 4. K. Ostpr. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Landwehrmann | J. S. | |
| 3. Kurm. Landw.-Inf.-Reg. Freiw. | K. M. | Unteroffizier |
| Jäger-Det. 2. Garde-Fuß-Bat. | K. M. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 147 | Alb. Itzig | Student | Berlin |
| 148 | M. Itzig | | Berlin |
| 149 | Friedrich Jacob | | |
| 150 | Georg Jacob | | |
| 151 | Lewy Jacob | | Viersen |
| 152 | Jacobi, Dr. med. | | Züllichau |
| 153 | Jacobi I. | | |
| 154 | Jacobi II. | | |
| 155 | Jacobi III. | | |
| 156 | Kornelius Jacobsohn | | |
| 157 | Isaak Jacobsthal | Kaufmann | Stargard |
| 158 | Ludw. Jacoby | Handelsmann | Freienwalde a. O. |
| 159 | Wilh. Jacoby | Kaufmannsdiener | Burg |
| 160 | Samuel John | | Kottbus |
| 161 | Johann Joseph | | |
| 162 | Jos. Jonas | | |
| 163 | Kalisch | | |
| 164 | Kalisch | | |
| 165 | Kurt Kalisch | Handlungsdiener | Brandenburg |
| 166 | Ludwig Kaufmann | Handlungsdiener | Koeslin |
| 167 | Moses Katz | | Naumburg |
| 168 | Saul Kienbaum | | Garz |
| 169 | Michael Kirschbaum | | |
| 170 | Karl Kirschstein | | |
| 171 | Georg Kirschstein | | |
| 172 | Benj. Kley | | Bautzen |
| 173 | Joel Kohn | Handlungsdiener | Danzig |
| 174 | Lesser Kohn | Handlungsdiener | Treptow a. d. Rega |
| 175 | Leyser Itzig Kohn | | |
| 176 | Sam. Kolebsky | | Rhein O.-Pr. |
| 177 | Koppel | | |
| 178 | Krakauer | | |
| 179 | Markus Krakauer | | Beuthen |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| unbestimmt | K. M. | |
| freiw. Jäger | J. S. | gefallen bei Lützen |
| | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Laon |
| 3. Schles. Landw.-Inf.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Belle Alliancé |
| | J. S. | zweimal verwundet |
| | J. S. | Eis. Kreuz am weißen Bande |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 5. Landw.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Bunzlau u. Hochkirch |
| Westpr. 2. Leib-Hus.-Reg. Jäger freiwillig | K. M. | |
| Freiw. d. 2. Kurmärk. Landw.-Kav.-Reg. | K. M. | |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | K. M. | Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Hochkirch, wurde Sek.-Leut. |
| | J. S. | gefallen bei Möckern |
| | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Katzbach |
| 1. Schles. Hus.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Burg |
| 2. Westpr. Inf.-Reg. Füs.-Bat. Jäger-Det. | K. M. | verwundet bei Lützen |
| | O. L. | Leutnant, Eis. Kreuz 2. Kl. wegen Dennewitz |
| Gardejäger, 3. Volont.-Komp. | K. M. | wurde Oberjäger |
| Ostpr. Nation-Hus.-Reg. | K. M. | |
| | J. S. | |
| Kolb. Inf.-Reg. | K. M. | |
| 3. Landw.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Danzig |
| | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. wegen Bautzen |
| | O. L. | Unteroffiz. Eisern. Kreuz 2. Kl. weg. Leipzig |
| Schles. Leibregiment | K. M. | |
| Ostpr. National-Hus-Reg. | K. M. | |
| Reg. Königs-Dragon., Jäger-Det. | K. M. | |
| Königin-Dragoner | K. M. | |
| Ostpr. Nation.-Hus.-Reg. | K. M. | |
| Reg. v. Borstell | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| Schützen-Bat. | J. S. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 180 | Josef Kremser | Handlungsdiener | Neiße |
| 181 | Sam. Kroh | Kaufmann | Berlin |
| 182 | Krohn | | |
| 183 | Kuhn I. | | |
| 184 | Kuhn II. | | |
| 185 | Simon Lazarus | Handlungsdiener | Breslau |
| 186 | Abraham Leffmann | Kaufmann | Waldendorf |
| 187 | Heinrich Leffmann | Kaufmann | Breslau |
| 188 | Hirsch Lehmann | Kaufmann | Tuchel |
| 189 | Itzig Leibaitz | Kaufmann | Prenzlau |
| 190 | Samuel Leon | Kaufmann | Prenzlau |
| 191 | David Leow | | Brandenburg |
| 192 | Süssel Leow | | Brandenburg |
| 193 | Lesser | | Berlin |
| 194 | David Lesser | Kaufmannsdiener | Landsberg a. W. |
| 195 | Daniel Lessmann | | Soldin |
| 196 | Daniel Lessmann | | Danzig |
| 197 | David Lesser | Handlungsdiener | Landsberg a. W. |
| 198 | Michael Lesser | Kaufmann | Märk. Friedland |
| 199 | Abrah. Leubuscher | Handlungsdiener | Breslau |
| 200 | Friedrich Levin | Schneider | Cöpenick |
| 201 | Leyser Levin | Kaufmann | Jakobsburg |
| 202 | L. S. Levin | | Penzlin |
| 203 | Levy | | |
| 204 | Heymann Levy | | Tessin |
| 205 | Ed. Levy | Handlungsdiener | Pest, Ungarn |
| 206 | Ismar Levy | | |
| 207 | Mordje Levy | | Waren |
| 208 | Lewin | | |
| 209 | Karl Lewinski | | |
| 210 | Lewinsky | | Berlin |
| 211 | Lewy | | |
| 212 | Jonas Licht | Kaufmann | Rathenow |
| 213 | Gustav Liegnitzer | Kaufmann | Breslau |
| 214 | Andr. Lilienthal | | Mehlsack |
| 215 | Jac. Lilienthal | Handelsmann | Friedland, W.-Pr. |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| 1. Westpr. Inf.-Reg. | K. M. | |
| 2. Leib-Gren.-Reg. | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| Gardejäger, 6. Volont.-Komp. | K. M. | |
| Westf. Landw.-Kav.-Reg. freiw. Jäger | K. M. | |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | K. M. | verw. bei Gr. Görschen |
| 1. Westpr. Landw.-Inf.-Reg. Freiw. | K. M. | |
| Reg. König.-Drag.-Jäger-Det. | K. M. | |
| Brandenb. Drag.-Reg. Jäger-Det. | K. M. | |
| | A. | |
| | A. | verlor im Kriege ein Bein |
| | J. S. | Eisernes Kreuz 2. Kl. |
| | K. M. | |
| 1. Ostpr. Inf.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| | J. S. | |
| Leib-Inf.-Reg. Freiw. | K. M. | |
| 1. Westpr. Landw.-Inf.-Reg. Freiw. | K. M. | |
| 2. Westpr. Inf.-Reg. Füs.-Bat. Jäger-Det. | K. M. | vermißt seit d. Schlacht bei Dresden. |
| 1. Westpr. Inf.-Reg. früher bei Reichschen-Korps | K. M. | |
| Pom. Unt.-Kav.-Reg. | K. M. | |
| freiw. Jäger | J. S. | |
| 8. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| Landwehrmann | J. S. | |
| Fußjäger | K. M. | |
| 5. Schles. Landw.-Kav.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl. bei Leipzig |
| freiw. Jäger | J. S. | |
| Schles. Gren.-Bat. freiw. Jäger zu Pferde | K. M. | |
| 2. Landw.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Blankenfelde |
| | J. S. | Eis. Kreuz 2. Kl. |
| | O. L. | Sek.-Leutn. Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Leipzig |
| Leichtes Garde-Kav.-Reg. Freiw. | K. M. | † an Entkräftung in Offenbach |
| Brandenburg. Hus.-Reg. | K. M. | wurde Unteroffizier, verw. bei Möckern |
| Ostpr. Nation.-Hus.-Reg. | K. M. | |
| Westpr. 2. Leib-Hus.-Reg. Jäger u Freiw. | K. M. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 216 | Lud. Lion | | Wierz, W.-Pr. |
| 217 | Andreas Löb | | |
| 218 | M. Löbel | | |
| 219 | Abraham Lorenz | | Malchin |
| 220 | Alexander Löser | | Tessin |
| 221 | Meyer Löwe | | |
| 222 | Ludw. Loewenberg | Handlungsdiener | Prenzlau |
| 223 | Moriz Löwenhardt | Kaufmann | Angermünde |
| 224 | Michael Loewenstein | | |
| 225 | Loewenthal | Kaufmann | Mewe, W.-Pr. |
| 226 | Gotthold Loewenthal | Kaufmann | Gatzweiler (Jülich) |
| 227 | Ludwig Loewenthal | Handlungsdiener | Kolberg |
| 228 | Abraham Loewinsohn | | Danzig |
| 229 | Louis Ludolph | | Brandenburg |
| 230 | Samuel Lyon | Kaufmann | Prenzlau |
| 231 | Ad. Magnus | Kaufmann | Berlin |
| 232 | Benj. Magnus | Schneidergeselle | Trachenberg |
| 233 | Ludwig Emanuel Magnus | | Schwedt |
| 234 | Manche | | Berlin |
| 235 | Benj. Marcus | Handlungsdiener | Waldenburg |
| 236 | Heinemann Marcus | Handelsmann | Voerde |
| 237 | Raph. Marcus | Bereiter | Breslau |
| 238 | Salamon Marcus | | Neustettin |
| 239 | Samuel Heinrich Marcus | Handlungsdiener | Schwedt |
| 240 | Benjamin May | Handlungsdiener | |
| 241 | Johann Mayer | Handlungsdiener | Rees |
| 242 | Moritz Mayer | Handlungsdiener | Koeslin |
| 243 | Ad. Meklenburg | Handlungsdiener | Bartenstein |
| 244 | Jos. Mendell | | |
| 245 | Mendelson | Kaufmann | Kamin W.-Pr. |
| 246 | Benj. Mendelsohn | Student d. Med. | Breslau |
| 247 | C. N. Mendelsohn | | |
| 248 | Albert Mendheim | Apotheker | Berlin |
| 249 | Samuel Messow | | Schönfließ |
| 250 | Meyer | | |
| 251 | Meyer | | |
| 252 | Joseph Meyer | | |
| 253 | Liepmann Meyer | | Malchin |
| 254 | Marcus Meyer | | Malchin |
| 255 | Martin W. Meyer | Kaufmann | Koeslin |
| 256 | Michael Meyer | | Schwerin |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| Ulanen-Reg. | K. M. | |
| 4. Ostpr. Landw.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Danzig |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Leutn. Eis. Kreuz 2. Kl. |
| | J. S. | |
| Landwehrmann | J. S. | |
| | J. S. | |
| 1. Ostpr. Gren.-Bat. | K. M. | † bei Wartenburg |
| Brandenburg. Hus.-Reg. | K. M. | wurde Oberjäger |
| Grenadier | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Paris 1814 |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Jäger u. Freiw. | K. M. | † bei Bischofswerder |
| | K. M. | |
| Kolberg. Inf.-Reg. | K. M. | |
| | J. S. A. | |
| Brandenburg. Drag.-Reg. | K. M. | |
| Leichtes Garde-Kav.-Reg. Freiw. | K. M. | |
| Brandenburg. Ulanen-Reg. | K. M. | |
| Freiwilliger | J. S. | |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Leutn. Eis. Kreuz 2. Kl. |
| Jäger-Bat. v. Reiche | K. M. | |
| | K. M. | Medaille 1814 |
| Brandenburg. Kür.-Reg. | K. M. | |
| Landwehr | K. M. | |
| Jäger-Det. d. 2. Garde-Fuss-Bat. | K. M. | |
| Schles. Landw.-Inf.-Reg. 5. Freiw. | K. M. | Feldwebel, † an der Elbe |
| Jäger-Det. d. 4. Ostpr. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Pom. Hus.-Reg. Jäger-Det. | K. M. | |
| Ostpr. Nation.-Hus.-Reg. | K. M | |
| 14. Landw.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Belle Alliance |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Jäger u. Freiw. | K. M. | |
| | K. M. | |
| | J. S. | |
| Pom. Gren.-Bat. | K. M. | |
| | J. S. | |
| Leibregiment | J. S. | |
| | O. L. | Sek.-Leutn., Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Belle Alliance |
| | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Bautzen |
| Landwehrmann | J. S. | |
| Landwehrmann | J. S. | |
| 2. Pom. Hus.-Reg. | K. M. | |
| Landwehrmann | J. S. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 257 | Michael Meyer | | |
| 258 | Nathan Meyer | Handelsmann | Frankfurt a. O. |
| 259 | Isaac Meyerfeld | Metzger | Beverungen |
| 260 | August Meyring | Handlungsdiener | Freienwalde a. O. |
| 261 | Michaelis | | |
| 262 | Heimann Mohr | Handlungsdiener | Breslau |
| 263 | Eduard Moritz | Handlungsdiener | Berlin |
| 264 | Friedemann Moser | Handlungsdiener | Schönfließ |
| 265 | Israel Moses Moser | Handlungsdiener | Fiddichow in Pr. |
| 266 | Jakob Moses | | Berlin |
| 267 | Wolff Moses Levin | Lehrer | Alt-Schottland b. Danzig |
| 268 | Heinreich Moßner | Handlungsdiener | Friedeberg N.-M. |
| 269 | Heinrich Moßner | Handlungsdiener | Stargard in Pr. |
| 270 | Moritz Moßner | Handlungsdiener | Friedeberg N.-M. |
| 271 | Hirsch Müller | | Ribnitz |
| 272 | Marcus Nathan | | Hamburg |
| 273 | Moritz Nathan | stud. med. | Märk. Friedland |
| 274 | Joel Nathanson | | Brandenburg |
| 275 | David Neubußer | | |
| 276 | Josef Neumann | | Glogau |
| 277 | Moritz Normann | stud. | Friedland N.-M. |
| 278 | Oppenheimer | | |
| 279 | Ferd. Oppenheimer | Kaufmann | Berlin |
| 280 | F. Opert | | Berlin |
| 281 | Sam. Passarge | Handlungsdiener | Friedland W. Pr. |
| 282 | Louis Philippson | | Magdeburg |
| 283 | Sam. Piek | Kaufmann | Breslau |
| 284 | B. Pintus | | Schwerin |
| 285 | Schmaje Pincus | | Schwerin |
| 286 | Hermann Piusk | Handlungsdiener | Breslau |
| 287 | Wilhelm Pleßner | Kaufmann | Neiße |
| 288 | Josef Pleßnitzer | Färber | Dingburg (Ungarn) |
| 289 | Jonas Pollak | Kaufmann | Memel |
| 290 | Pollack | | |
| 291 | Wilhelm Pulvermacher | Handlungsdiener | Breslau |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| Musketier | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Leipzig |
| 3. Kurmärk. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | |
| 5. Westf. Landw.-Inf.-Reg. Freiw. | K. M. | |
| Kolbg. Inf.-Reg. | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| 1. Ostpr. Gren.-Bat. | K. M. | † Nervenfieber, Vitry |
| Kolbg. Inf.-Reg. | K. M. | |
| 1. Pom. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Kolbg. Inf.-Reg. freiw. Jäger | K. M. | verw. bei Bautzen, Sek.-Leutn. beim 1. Westph. Landw.-Reg. |
| Fußjäger | K. M. | |
| Fußjäger | K. M. | |
| Fußjäger d. Garde | K. M. | |
| unbestimmt | K. M. | |
| 2. Schwarze-Husaren | K. M. | |
| freiw. Jäger | J. S. | |
| 1. Hinterpom. Landw.-Inf.-Reg. Freiw. | K. M. | avanc. z. Bat.-Tambour |
| Tambourmajor | A. | |
| Landwehr-Kavallerie | K. M. | |
| | J. S. | bef. z. Prem.-Leutn. |
| Jäger-Det. 2. Garde-Fuss-Bat. | K. M. | |
| Schles. Gren.-Bat. freiw. Jäger z. Pferde | K. M. | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Jäger u. Freiw. | K. M. | Eis. Kreuz. 2. Kl., weg. Bautzen |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Leutn., Eis. Kreuz 2. Kl. |
| Ostpr. Nat.-Hus.-Reg. | K. M. | |
| | Sp. | Eis. Kreuz 2. Kl. u. St. Georgenorden; verw. bei Belle Alliancé |
| 2. Leib-Gren.-Bat. | K. M. | |
| freiw. Jäger | J. S. | |
| freiw. Jäger | J. S. | |
| Jäger-Det. d. 2. Garde Fuß-Bat. | K. M. | |
| 7. Schles. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | wurde Offizier |
| Freiw. Fußjäger.-Det. d. 5. Westf. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | |
| 1. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | verw. bei Cüstrin, zum Offizier avanc. |
| 11. Inf.-Reg. | J. S. | bef. z. Sek.-Leutn., † 15. 9. 1813 an d. Elster |
| Gardejäger, 6. Volont.-Komp. | K. M. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 292 | W. Reich | Handelsmann | Mewe W.-Pr. |
| 293 | Samuel Reicher | Kaufmann | Frankfurt a. O. |
| 294 | David Rex | Bankier | Graudenz |
| 295 | Ignatz Rheinländer | Kaufmann | Heiligenstadt |
| 296 | Riel | | |
| 297 | Heymann Rohde | Handlungsbefl. | Freienwalde a. O. |
| 298 | Salomon Rose | | Gnoien |
| 299 | Julius Rosenbach | Handlungsdiener | Elbing |
| 300 | David Rosenbaum | | Willebadessen bei Paderborn |
| 301 | Johann Rosenbaum | | |
| 302 | Lippmann Rosenbaum | | Magdeburg |
| 303 | Rosenberger | | |
| 304 | Paul Rosenfeld | Kaufmann | Berlin |
| 305 | Rosenfeld | | Magdeburg |
| 306 | Jacob Rosenow | Oekonom | Graudenz W.-Pr. |
| 307 | Rosenstein | Kaufmann | Mewe W.-Pr. |
| 308 | Selig Rosenstein | | Grabow |
| 309 | Rosenstiel | | Magdeburg |
| 310 | Rosenthal | | |
| 311 | Rosenthal | | |
| 312 | Friedr. Ferd. Rosenthal | Schneiderlehrling | Berlin |
| 313 | Wilhelm Rosenthal | Fleischer | Braunau |
| 314 | Rosenzweig | | |
| 315 | Joel Sachs | | Landsberg a. W. |
| 316 | Salomon Saling | Handlungsdiener | Cöslin |
| 317 | Levin Salinger | Kaufmann | Flatow |
| 318 | David Salomon | | Gr. Glogau |
| 319 | Franz Salomon | | |
| 320 | Jakob Salomon | | |
| 321 | Jakob Salomon | | Penzlin |
| 322 | Levi Salomon | Kaufmann | Mühlheim a. Ruhr |
| 323 | Levi Salomon | | Tessin |
| 324 | Philipp Salomon | | Ruhrort |
| 325 | Salomon Salomon | Dienstmann | Mittenwalde |
| 326 | Wolf Salomon | | Schönfließ |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| 2. Leib-Hus.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| 1. Schles. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | |
| 1. Westpr. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Eichsfelder Jäger.-Det. | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| Fußjäger | K. M. | |
| | J. S. | |
| 1. Ostpr. Inf.-Reg. | K. M. | verwundet b. Loewenberg |
| Elb. Inf.-Reg. | K. M. | † bei Coniz |
| 1. Magdeburg. Inf.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., wegen Dennewitz, gefallen |
| | Sp. | |
| 3. Schles. Inf.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., wegen Namur |
| Reg. König.-Drag. Jäger.-Det. | K. M. | |
| Jäger.-Bat. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., wegen Genappe |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| freiw. Grenadier | J. S. | |
| Magdeb. Kür.-Reg. | O. L. | Sek.-Leutn., Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Belle Alliance |
| 2. Schles. Inf.-Reg. | O. L. | Feldwebel, Eis. Kreuz 2 Kl., weg. Belle Alliance |
| 1. Schles. Inf.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2.Kl.,weg. Gr.-Görschen |
| Fußjäger | K. M. | |
| | K. M. | |
| 1. Neumärk. Landw.-Kav.-Reg. | O. L. | Wachtmeister, Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Leipzig |
| Franz-Reg. | K. M. | |
| Pom. Hus.-Reg. Jäger-Det. | K. M. | |
| 1. Westpr. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | |
| 10. Schles. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | Eis. Kreuz 2. Kl., St. Georgenorden f. Leipzig, Unteroffizier |
| 1. Ostpr. Inf.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Katzbach, gefallen |
| 18. Landw.-Reg. | O. L. | Unteroffizier, Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Leipzig |
| Deutsche Legion | J. S. | |
| 29. Inf.-Reg. | K. M. | seit Leipzig vermißt |
| Landwehrmann | J. S. | |
| 1. Westf. Landw.-Inf.-Reg. Jäger | K. M. | |
| Fußjäger | K. M. | |
| | J. S. | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 327 | Sametzky | Kaufmann | Berlin |
| 328 | W. Saroni | Kaufmann | Dessau |
| 329 | Jakob Saul | | Rhena |
| 330 | Lazarus Schimmelberg | Kaufmann | Halberstadt |
| 331 | Kaufmann Schindler | Handlungsdiener | Tost |
| 332 | Adolf Schlesinger | stud. med. | Wischigrod bei Warschau |
| 333 | David Schlesinger | Kammacher | Frankfurt a. O. |
| 334 | Pius Schönfurter | Vater Kaufmann | Flatow |
| 335 | Gottlob Schlesinger | | Schönfeldt, Kreis Kreuzburg |
| 336 | Isaac Schlesinger | | Frankfurt a. O. |
| 337 | Isaac Schlesinger | | Frankfurt a. O. |
| 338 | W. Schwarz | Handelsmann | Stargardt in Pr. |
| 339 | Moses Schwarzheim | Kaufmann | Schwersenz |
| 340 | David Schweizer | Handlungsdiener | Breslau |
| 341 | Seelemann | | |
| 342 | Meyer Selig | Tagelöhner | Berlin |
| 343 | Mos. Seligmann | Handlungsdiener | Soldin |
| 344 | Joel Seligmann | | Gadebusch |
| 345 | Raphael Schömann | | Lössnich |
| 346 | Levy Silberberg | Kaufmann | Flatow W.-Pr. |
| 347 | Moses Silberstein | Handelsmann | Berlin |
| 348 | Julius Silzer | Kaufmann | Breslau |
| 349 | Simon | Kaufmann | Breslau |
| 350 | Heinrich Simon | Handlungsdiener | Köln |
| 351 | Jesaias Simon | | Mittenwalde |
| 352 | Karl Simon | Kaufmann | Breslau |
| 353 | Louis Simon | Laufdiener | Brandenburg |
| 354 | Sommerfeld | | |
| 355 | Sommerf | | |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| Leichtes Garde-Kav.-Reg. Freiw. | K. M. | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| freiw. Jäger | J. S. | |
| | K. M. | |
| 12. Schles. Landw.-Reg. Freiw. | K M. | |
| Freiw. d. Garde-Inf.-Bat. | K. M. | später Chirurg bei den Feldlazaretten z Pfaffendorf bei Leipzig, Philippsruh in Hanau und Arnsburg (Frankfurt a. M.), wo er überall vorzügliche Zeugnisse von seinen Vorgesetzten erhielt. Vergl. Moritz Stern in der Israel. Monatsschrift 1902, Nr. 1 (Beilage z. »Jüd. Presse« vom 23. Januar) |
| 2. Westpr. Inf.-Reg. 2. Bat. Jäger-Det. | K. M. | verw. bei Gr.-Görschen |
| 2. Ostpr. Landw.-Ulanen-Reg. | K. M. | |
| Westpr. Ulan.-Reg. | K. M. | |
| 2. Westpr. Füs.-Reg. | K. M. | |
| | J. S. | verwundet |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| Kolbg. Inf.-Reg. | K. M. | |
| Gardejäger. 3. Volont.-Komp. | K. M. | |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | bef. z. Sek.-Lt. Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Paris. 1814. |
| Fußjäger | K. M. | |
| 1. Ostpr. Inf.-Reg. freiw. Jäger | K. M. | verw. bei Goldberg |
| Russisch-Dtsche Legion | J. S | |
| | J S. | |
| Westf. Landw.-Kav.-Reg. freiw. Jäger | K. M. | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| 1. Ostpr. Inf.-Reg. freiw. Jäger | K. M. | |
| Garde du Korps. Freiw. | K. M. | † bei Lützen |
| Cleve'sche Landkavallerie | K. M. | |
| Franz.-Reg. | K. M. | |
| Schles. Landw.-Inf.-Reg. 5. Freiw. | K. M. | verwund. bei Montmirail † an den Wunden |
| 5. Kurmärk. Landw.-Kav.-Reg. Freiw. | K. M. | |
| 1. Neumärk. Landwehr-Kav.-Reg. | O. L. | Wachtmeister, Eisernes Kreuz 2 Kl. bei Leipzig |
| 4. Ostpr. Inf.-Reg. | O. L. | Unteroff. Eisernes Kreuz 2. Kl. weg. Arnheim |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 356 | Mendel Spanier | Kaufmann | Paderborn |
| 357 | Alex. Spanier | | Hamm |
| 358 | Jakob Spira | Handelsmann | Beverungen |
| 359 | Heinrich Stark | | Soest |
| 360 | Raphael Steinhardt | | Gadebusch |
| 361 | Jakob Süß | | |
| 362 | David Süßlack | | |
| 363 | Heinrich Stern | | |
| 364 | Simon Strauß | | |
| 365 | Jos. Tietz | | |
| 366 | Jos. Treuherz | Handelsmann | Hamburg |
| 367 | Elias Valentin | | |
| 368 | Levi Voß | | Steinhausen |
| 369 | Jonas Wall | Pferdehändler | Angermünde |
| 370 | Johann Weyrowitz | Handelsdiener | Neidenberg |
| 371 | Weinsheimer | | |
| 372 | Joh. Wertheim | | Frankfurt a. O. |
| 373 | Leo Wertheimer | | Eschwege |
| 374 | Wiesenthal | Handlungsdiener | Gernrode (Anhalt.) |
| 375 | Wolff Wickenshof | | Magdeburg |
| 376 | Ephraim Winks | Handelsmann | Friedland in Pr. |
| 377 | Hirsch Wittgenstein | Kaufmann | Ossendorf |
| 378 | Wohlgemuth | | |
| 379 | Adolf Wolf | Handlungsdiener | Soldin |
| 380 | Jakob Wolf | | Freienwalde |
| 381 | Adolf Abr. Wolf | | Danzig |
| 382 | Wolff | | |
| 383 | Anton Wolff | Handlungsdiener | Ratibor |
| 384 | Gottfried Wolff | Gymnasiast | Breslau |
| 385 | Itzig Wolff | | Brandenburg |
| 386 | Louis Wolff | | |
| 387 | Matthias Wolff | | Schönfließ |
| 388 | Salomon Wolff | Kaufmann | Berlin |
| 389 | Samuel Wolff | | |
| 390 | Lazarus Zülchauer | Kaufmann | Breslau |
| 391 | Levin Joseph Hirsch, Dr. | Arzt | Königsberg |
| 392 | Assing, Dr. | Arzt | Hamburg |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| Freiw. Fußjäger - Det. 5. Westf. Landwehr-Inf.-Reg. | K. M. | |
| 1. Westf. Landw.-Inf.-Reg. Jäger | K. M | |
| 5. Westf. Landw.-Inf.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| Russisch-Dtsche Legion | J. S. | verwundet. |
| | J. S. | |
| | O. L. | Unteroff., Milit. - Ehrenzeichen 1. Kl. bei Kolberg |
| 1. Landw.-Reg. | O. L. | Eisern. Kreuz 2. Kl. weg. Laon u. Paris |
| Jäger | J. S. | verwundet |
| | J. S. | |
| 1. Garde Landw.-Reg. | O. L. | Eisernes Kreuz 2. Kl. weg. Laon u. Paris |
| Kolberg-Reg. | K. M. | verwundet |
| 3. Ostpr. Landw.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl. weg. Danzig. |
| 1. Westf. Landw.-Inf.-Reg. Jäger | K. M. | |
| Brandenbg.-Hess.-Reg. | K. M. | |
| Reichsches Korps | K. M. | |
| Westpr. Grenadierbat. | O. L. | Eisernes Kreuz 2. Kl. weg. Leipzig |
| Leibgren.-Jäger-Det. | K. M. | |
| | J. S. | bef. z. Sek.-Lt. |
| 1. Westpr. Inf.-Reg. | K. M. Sp. | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. Freiw. Jäger | K. M. | |
| Freiw. Fußjäger-Det. 5. Westf. Landw.-Inf.-Reg. | K. M. | |
| | J. S. | |
| 2. Garde-Füs.-Bat. Jäger | K. M. | verw. bei Lützen |
| | J. S. | † bei Gr.-Görschen |
| | J. S. | Eis. Kreuz 2. Kl. |
| 3. Ostpr. Landw.-Inf.-Reg. | V. Z. | |
| Gardejäger. 3. Volont.-Komp. | K. M. | verw. bei Gr.-Görschen |
| Westpr. Gren.-Bat. | K. M. A. | |
| Leib-Inf.-Reg. | K. M. | |
| | J. S. | |
| Fußjäger | K. M. | |
| 12. Landw.-Reg. | O. L. | Eis. Kreuz 2. Kl., weg. Belle Alliance |
| 2 Leib-Gren.-Bat. | K. M. | † bei Gr.-Görschen |
| | Zlocisti | |
| 2. Kurmärk. Reiterregiment | Zlocisti | bef. zum Regimentsarzt; Eis. Kreuz 2. Kl. und russ. St. Georgsorden |

**An-**

Liste der jüdischen Kriegs-

(Abgesehen von den in Anhang I.

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 1 | Leopold Bachstein | Kaufmann | Gumbinnen |
| 2 | Jakob Baruch | Kaufmann | Hamburg |
| 3 | Selig Bernhard | Handlungsdiener | Schermeisel |
| 4 | Isaac Bernstein | Kaufmann | Lipehne |
| 5 | Jak. Borksheim | Kaufmann | Groß-Glogau |
| 6 | Tobias Cantersohn | Handlungsdiener | Christburg |
| 7 | Moritz Davidsohn | | Breslau |
| 8 | Eduard Deutschmann | | Breslau |
| 9 | Karl Deutschmann | Kaufmann | Berlin |
| 10 | Fried. Flatow | Kaufmann | Pritzwalk |
| 11 | Louis Frank | Kaufmann | Posen |
| 12 | Samuel Frank | Kaufmann | Frankfurt a. O. |
| 13 | Benj. Fraenkel | Kaufmann | Berlin |
| 14 | Jul. Friedemann | Kaufmann | Müncheberg |
| 15 | Ludwig Friedmann | Handlungsdiener | Königsberg O.-Pr. |
| 16 | Ignatz Goldmann | Handlungsdiener | Derma (Eichsfeld) |
| 17 | Gust. Goldschmidt | Handelsmann | Freienwalde a. O. |
| 18 | Karl Gottschalk | Kaufmann | Iserlohn |
| 19 | Wilh. Grunwald | Handlungsdiener | Grünberg |
| 20 | Moses Guthmann | | Ossendorf |
| 21 | Hirsch Hammerstein | Handelsmann | Zempelburg |
| 22 | Markus Hammerstein | Handelsmann | Zempelburg |
| 23 | Josef Heidenreich | | Warburg |
| 24 | Eduard Hertz | Handlungsdiener | Bielstein |
| 25 | Ed. Hertz | | Berlin |
| 26 | Salomon Herz | Handlungsdiener | Camen |
| 27 | Moritz Herzberg | Kaufmann | Oschersleben |
| 28 | Lewin Heumann | Handelsmann | Zempelburg |
| 29 | Karl Heymann | | Frankenstein |
| 30 | Kaspar Hirsch | Kaufmann | Garnsee |
| 31 | Wolff Hirsch | | Berlin |
| 32 | Leiser Hirschberg | Kaufmann | Riesenburg |
| 33 | Karl Hirschfeld | Handlungsdiener | Danzig |
| 34 | Jos. Hirschwälder | | Breslau |
| 35 | Sam. Hoepfner | Handlungsdiener | Landsberg a W. |
| 36 | Hirsch Illberg | Kaufmann | Nordhausen |
| 37 | David Jonas | Bankier | Berlin |
| 38 | Saul Kienbaum | | Gartz |
| 39 | Joseph Kirchheim | Kaufmann | Berlin |
| 40 | Jakob Kirstein | Handlungsdiener | Christburg |
| 41 | Benj. Kley | | Rauten (Schles.) |
| 42 | Levy Kohn | Handlungsdiener | Deutsch Krone |
| 43 | Salomon Elias Kramer | Kaufmann | Nordhausen i. Thür. |
| 44 | Salomon Krohn | Handlungsdiener | Krojanke |

**hang II.**

freiwilligen im Jahre 1815.

aus der Ordensliste Aufgeführten.)

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| 1. Leib-Hus.-Reg. | K. M. | |
| Kolbergisches Inf.-Reg. | | |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg | | |
| 1. Pomm. Inf.-Reg. | | |
| Franzreg. | » | |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. | » | |
| Schles. Schützenbat. | | |
| Hus.-Reg. 7. | » | |
| 27. Inf.-Reg. | | |
| Gardeschützenbat. | | |
| Alexanderreg. | | |
| Alexanderreg. | » | |
| Franzreg. | | |
| Leib-Inf.-Reg. | | |
| Garde-Hus.-Reg. | » | |
| 16. Inf.-Reg. | » | |
| Kolbergisches Inf.-Reg. | » | |
| 24. Inf.-Reg. | » | verwundet am 2. Juli |
| Franzreg. | » | |
| 5. Westf. Landwehr.-Inf.-Reg. | | |
| | » | |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. | » | |
| 5. Westf. Landw.-Inf.-Reg. | » | |
| 30. Inf.Reg. | » | |
| Leib-Inf.-Reg. | » | |
| 1. Westf. Landw.-Kav.-Reg. | | seit Ligny vermißt. |
| 2. Westpr. Drag.-Reg. | » | |
| Kolbergisches Inf.-Reg. | | |
| 1. Westpr. Inf.-Reg. | | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. | » | |
| Neumärk. Drag.-Reg. | » | |
| 2. Westpr. Drag.-Reg. | | |
| 1. Pomm. Inf.-Reg. | | |
| Ostpr. Jägerbat. | » | |
| Franzreg. | | |
| 9. Hus.-Reg. | | Medaille von 1814 |
| 30. Inf.-Reg. | » | |
| Königin-Dragoner | | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | » | vermißt |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. | | |
| 1. Westpr. Inf.-Reg. | » | |
| 4. Ostpr. Inf.-Reg. | » | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | » | |
| 1. Pomm. Inf.-Reg. | | |

| Nr | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 45 | Kaspar Kronenberg | Handelsmann | Oderberg |
| 46 | Itzig Kuhn | Schneider | Landsberg a. W. |
| 47 | Wolf Laderstein | Handlungsdiener | Christburg |
| 48 | Salomon Leiser | Handelsmann | Duisburg |
| 49 | David Lesser | Kaufmann | Landsberg a W. |
| 50 | Wolff Lessinger | Handlungsdiener | Freienwalde a. O |
| 51 | Friedr. Levin | Schneider | Koepenick |
| 52 | Moriz Loewe | Handlungsdiener | Karge |
| 53 | David Löwenberg | Handlungsdiener | Lauenburg in Pom. |
| 54 | Gotthold Loewenthal | Kaufmann | Gatzweiler (Jülich) |
| 55 | Ludwig Loewenthal | Handlungsdiener | Kolberg |
| 56 | Jos. Luczschinsky | Handlungsdiener | Königsberg in Pr. |
| 57 | Heinem. Marcus | Handelsmann | Voerde |
| 58 | Moses Mendel | Handelsmann | Christburg |
| 59 | David Meyer | | Berlin |
| 60 | David Meyer | Schlächter | Berlin |
| 61 | Samuel Meyer | | Liegnitz |
| 62 | Gottlieb Moritz | Handlungsdiener | Callies N.-M. |
| 63 | Wolf Moses | Handelsmann | Bochum |
| 64 | Jac. Munck | | Groß-Glogau |
| 65 | Aug. Nathan | Student | Stendal |
| 66 | Moritz Moßner | Handlungsdiener | Friedeberg N. M. |
| 67 | Moritz Normann | Student | Berlin |
| 68 | Joachim Oppenheimer | Handelsmann | Elbrich |
| 69 | Samuel Philipson | Sekretär | Stiebelen |
| 70 | Heinrich Plaut | Handlungsdiener | Leipzig |
| 71 | Eduard Pollak | | Breslau |
| 72 | Julius Pulvermacher | | Breslau |
| 73 | Samuel Reicher | Kaufmann | Frankfurt a. O. |
| 74 | David Rex | Bankier | Graudenz |
| 75 | Ignatz Rheinländer | Kaufmann | Heiligenbeil |
| 76 | David Rosenbaum | | Willebadessen |
| 77 | Lewin Rosenthal | Kaufmann | Bütow |
| 78 | Salom. Rosenthal | Handelsmann | Mülhausen in Thür. |
| 79 | Ernst Sachs | Student | Berlin |
| 80 | Joel Sachs | | Landsberg a. W. |
| 81 | Ludw. Salinger | Kaufmann | Lychen |
| 82 | Marcus Salinger | Handelsmann | Oderberg |
| 83 | Levy Salomon | Kaufmann | Mülheim a. d. Ruhr |
| 84 | Lazar Schimmelburg | Kaufmann | Oschersleben |
| 85 | Isaac Schlesinger | | Frankfurt a. O. |
| 86 | Moses Schwartzheim | Handelsmann | Schwersenz |
| 87 | Samuel Schwedtze | Handelsmann | Zielenzig |
| 88 | Aron Simon | Apotheker | Polzin |
| 89 | Jesaias Simon | Kaufmann | Mittenwalde |
| 90 | Salomon Simon | Kaufmann | Bütow |
| 91 | Adam Sonnenthal | | Breslau |

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| 31. Inf.-Reg. | K. M. | |
| 27. Inf.-Reg | » | |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. | » | |
| 24. Inf.-Reg. | » | |
| Leib-Inf.-Reg. | » | |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. | » | |
| 1. Westpr. Inf.-Reg. | » | |
| 1. Pomm. Inf.-Reg. | » | |
| 1. Leib.-Hus.-Reg. | » | |
| 29. Inf.-Reg. | » | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | » | verwundet |
| 1. Leib-Hus.-Reg. | » | |
| 24. Inf.-Reg. | » | Medaille 1814 |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. | » | |
| Leib-Inf.-Reg. | » | |
| 30. Inf.-Reg. | » | |
| Ostpr. Jägerbat. | » | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. | » | |
| 24. Inf.-Reg. | » | |
| Leib-Inf.-Reg. | » | |
| Garde-Hus.-Reg. | » | |
| 30. Inf.-Reg. | » | |
| Alexanderreg. | » | |
| 16. Inf.-Reg. | » | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. | » | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. | » | |
| Ostpr. Jäg.-Bat. | » | |
| Ostpr. Jäg.-Bat. | » | |
| 1. Westpr. Inf.-Reg. | » | |
| 1 Westpr. Inf.-Reg. | » | |
| 16. Inf.-Reg. | » | |
| 27. Inf.-Reg. | » | |
| 2. Leib-Hus.-Reg. | » | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | » | |
| Garde-Hus.-Reg. | » | |
| Franzreg. | » | |
| Garde-Drag.-Reg. | » | |
| 31. Inf.-Reg. | » | |
| 29. Inf Reg. | » | seit Ligny vermißt |
| 2. Westpr. Drag.-Reg. | » | |
| Leib-Inf.-Reg. | » | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | » | |
| 3. Ostpr. Inf.-Reg. | » | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | » | |
| Franz-Reg. | » | |
| 1. Leib-Hus.-Reg. | » | |
| Ostpr. Jäg.-Bat. | » | |

| Nr. | Name | Stand | Heimat |
|---|---|---|---|
| 92 | David Sonnenschein | | Breslau |
| 93 | Mendel Spanier | | Paderborn |
| 94 | Herz Stern | Handlungsdiener | Soest |
| 95 | Benj. Sternberg | Kaufmann | Schwelm |
| 96 | Joseph Treuherz | Handelsmann | Hamburg |
| 97 | Joh. Wertheim | | Frankfurt a. O. |
| 98 | Johann Weyrowitz | Handlungsdiener | Neidenburg |
| 99 | Benj. Wolf | | Schweidnitz |
| 100 | Marc Wolf | Kaufmann | Prenzlau |
| 101 | Jacob Wolff | Kommis | Dresden |

## Mitteilung über das Gesamtarchiv der deutschen Juden.

Eine von berliner und auswärtigen Mitgliedern gut besuchte Sitzung des »Kuratoriums des Gesamtarchivs der deutschen Juden« wurde am 1. April d. J. im Bureau des DIGB. abgehalten. Das Archiv wurde am 1. Oktober 1905 im Hause Lützowstrasse 15 unter Leitung des Herrn Dr. Täubler, der durch das hiesige Kgl. Geheime Staatsarchiv für sein Amt ausgebildet wird, und dem ein Hilfsarbeiter zur Seite steht, eröffnet. Bereits hat eine größere Anzahl von Gemeinden ihm ihre Akten übergeben, andere haben das gleiche zugesagt, mit noch anderen werden Verhandlungen geführt. Dazu kommen die Archivalien des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes und eine Anzahl von Urkunden aus Privatbesitz. Es ist von großer Wichtigkeit, daß diese bedeutsamen und vielfach unersetzlichen Schriftstücke, die in den Händen ihrer bisherigen Besitzer, seien es Privatleute oder Gemeinden, wie die Erfahrung lehrt, vom Untergang bedroht sind, durch Übergabe an das Gesamtarchiv bewahrt und der historischen Wissenschaft nutzbar gemacht werden. Jede Gemeinschaft ist es ihrer Ehre schuldig, alle auf ihre Vergangenheit bezüglichen Urkunden zu sammeln und vor der Vernichtung zu schützen. Auf einzelne Gemeinden hat das Vorhandensein des Archivs erzieherisch gewirkt, indem auch solche, die vorläufig noch nicht zur Abgabe ihrer Schätze bereit sind, sich nunmehr die Ordnung und Verwahrung derselben angelegen sein lassen. Das anzustrebende Ideal bleibt es, daß alle historischen Dokumente der deutschen Judenheit an einer Stelle vereinigt werden.

(Schluß S. 247).

| Truppenteil | Liste | Bemerkungen |
|---|---|---|
| Ostpr. Jäg.-Bat. | K. M. | |
| 5. Westf. Landw.-Inf.-Reg. | » | |
| 24. Inf.-Reg. | | |
| 24. Inf.-Reg. | | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | | |
| 27. Inf.-Reg. | | |
| 2. Schles. Hus.-Reg. | | |
| 31. Inf.-Reg. | | |
| Kolbergsches Inf.-Reg. | » | |

Von besonderem Werte sind die geschlossenen Gruppen, das heißt Sammlungen sämtlicher Gemeindeakten während eines längeren Zeitraumes; solche sind besonders von Darmstadt (mit dem Jahre 1650) und von Ostrowo (mit dem Jahre 1656 beginnend) eingegangen. Das älteste bisher eingegangene Archivstück rührt aus dem Jahre 1570 her.

Das Kuratorium beabsichtigt, durch eine populär gefaßte Denkschrift das in jüdischen Kreisen noch wenig verbreitete Verständnis für die Bedeutung des Archivwesens zu heben und durch die Ernennung von korrespondierenden Mitgliedern in allen Teilen des Reiches seinen Bestrebungen Förderer zu gewinnen. Einer bei den Staatsarchiven bewährten Einrichtung entsprechend soll an die Vorstände der jüdischen Gemeinden die Aufforderung gerichtet werden, keine Kassation von Akten vorzunehmen, ohne sich mit dem Gesamtarchiv in Verbindung gesetzt zu haben.

# Notizen.

1. Herr David Kohn in Odessa macht mich darauf aufmerksam, daß der von Joseph b. Jehuda zitierte Vers (MS. 49. Jhrg., S. 648, Anm. 3) dem Gedichte Jehuda Halevis an Moses Ibn Esra entnommen ist (s. Divan, ed. Brody, I, 155); ferner darauf, daß der auf den Propheten Elia sich beziehende Ausruf: אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום den Schluß des alten Elia-Liedes zum Sabbatausgange bildet, das mit den Worten beginnt: . . אליהו הנביא אליהו התשבי (s. Baer's עבודת ישראל, S. 311). Er erinnert dabei an Ben Sira 48, 11. (. . . אשרי ראך)

*

2. Zu S. 654, Anm. 1, vorl. Z. schreibt mir Prof. Nöldeke in Straßburg: »Darf man vielleicht daraus, daß der Verf. fälschlich auch die Hyäne ضبع als ein für einen erwachsenen Mann gefährliches Tier ansieht, schließen, daß er in einem Lande lebte, in welchem es keine Hyänen giebt? Da käme wohl nur Spanien in betracht.« (Aber wahrscheinlich ist ضبع neben سبع nur als ähnlich lautender Name eines wilden Tieres gesetzt).

*

3. Meinem Freunde, Prof. D. Simonsen in Kopenhagen, verdanke ich folgende Bemerkungen:

Zu S. 656. Die Legende von R. Chalaftha und dem Todesengel ist dem Midrasch Koheleth rabba zu 3, 2 (vgl. Deut. r. c. 9 Anfang) entnommen. Nur ist dort R. Simon b. Chalaftha der Held der Erzählung. (Diese habe ich Ag. d. Tann. II, 530, Anm. 6 erwähnt. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß in dem ersten Teile dieser Anmerkung die Quellenangabe »j. Taanith 68 a, Koh. r. zu 7, 7« weggeblieben ist.)

Zu S. 660. Die Symbolik der drei Metalle für die Arten der Wohltätigkeit findet sich in dem Komm. der Tossafisten zum Abschn. תרומה.

Zu S. 665. Die Erzählung von בן סבר findet sich in dem חיבור המעשיות, dessen Inhalt bei Steinschneider: Cat. Bodl. Col. 606 angegeben ist. S. das. Nr. 18.

*

4. Zu MS. das. S. 668, Anm. 2. »Wie Bacher (Ag. d. Tann. I², 78, Anm. 1) dazu kommt, אנניטס zu vermuten, weiß ich nicht.« Meine Vermutung beruht darauf, daß der Fragesteller im Sifrê zu Dent. 33,

10 (§ 351) אנגיטום הגמון genannt ist; denselben mit אגרפס שר צבא in Aboda sara zusammenstellen, liegt nicht fern. Eine »unbekannte Größe« ist אנגיטום nicht, da ja Krauss selbst (Lehnwörter II, 10) ihm einen Artikel widmet. Natürlich wollte auch ich nicht mit meiner Vermutung gesagt haben, daß אנגיטום keiner weiteren Erklärung bedürfe.

Das. S. 670, Anm. 2. Das Wort גבה daneben (וראו גבה מקום מופנה) ist nicht recht verständlich. Der Urheber dieser Textgestalt in Gen. r. c. 62 (3) verstand jedenfalls das Wort so: »neben ihr«, d. i. neben Sara, also neben Sara's Grabstätte (s. 'Agada der pal. Am. I, 511, 3).

Das. S. 684, Anm. 2. »Dieses — nämlich daß in Schir r. zu 2, 14 ein Agadasatz mit תני דבי ר' ישמעאל eingeleitet wird — verdient angemerkt zu werden, denn in der Mech. di R. Ismael fehlt diese Autorschaft.« Aber das ist ja selbstverständlich, daß in der Mech. der Schule Ismaels die einzelnen Sätze nicht noch besonders mit der Formel »Es wurde in der Schule R. Ismaels gelehrt« eingeleitet werden. Hingegen ist die Einleitungsformel in Schir r. als Hinweis auf die Quelle, d. i. auf die Mechiltha der Schule Ismaels, zu verstehen, wenn auch der in Schir r. zu lesende Text des Ausspruches von dem in der Mechiltha vorliegenden abweicht. S. auch Agada der Tannaiten II, 341.

Das. S. 691. Von dem Worte תסקיפין, womit in der Mechiltha des R. Simeon b. Jochai das Textwort ערמה (Exod. 21, 14) widergegeben ist, sagt Krauss: »Ein unmögliches Wort, das einfach in עקיפין zu ändern ist.« Abgesehen davon, daß eine solche Änderung nicht so einfach ist, muß festgestellt werden, daß das für unmöglich erklärte Wort im Targum zur Widergabe von עלילות (Deut. 22, 14, 17) und von תאנים (Ezech. 24, 14) benützt ist und auch in übertragener Bedeutung — zur Bezeichnung der wunderbaren Fügungen Gottes — vom Psalmen-Targum zur Übersetzung von עלילה (66, 3) und עלילות (77, 13) verwendet wird. Die Singularform lautet תוסקפא, im Targum zu Richter 14, 4 (תאנה). Über das Verbum סקק (Ithpeel), das in ähnlicher Bedeutung im Targum angewendet wird, s. Levy, Targ. Wb. II. 185. Ohne Zweifel ist in der Mech. des R. S. b. J. das aus dem Targum geläufige Wort, das »Ränke, falsche Vorwände« bedeutet, zur Wiedergabe von ערמה benützt worden, in demselben Sinne, in welchem zwei der drei Targume zu Exod. 21, 14 ניכלו gebrauchen.

Budapest. W. Bacher.

# Besprechungen.

**Kistner A.**, Der Kalender der Juden. Vollständige Anleitung zu seiner Berechnung für alle Zeiten. Karlsruhe. Friedr. Gutsch. 1905. 102 Seiten, 8.

553 Diese Schrift darf jedem, der mit Daten des jüdischen Kalenders zutun hat, aufs wärmste empfohlen werden, denn sie bietet ihm den erforderlichen Stoff ohne alles Beiwerk in leicht verständlicher Kürze und voller Klarheit. Ja, es scheint uns sogar, daß der Verfasser in seinem Streben nach Kürze insofern etwas zu weit gegangen ist, als er die vorkommenden Formeln fertig darbietet, ohne zu zeigen, wie man zu ihnen gelangt, was doch wohl auch für den gebildeten Laien in der Astronomie von Interesse gewesen wäre. Das Versprechen des Verfassers im Vorwort, die Beweise für seine Formeln an anderer (welcher?) Stelle zu veröffentlichen, kann diesen Mangel nicht ersetzen. Ebenso gut hätten die Formeln in der vorliegenden Schrift hergeleitet werden können, und wenn der Verfasser etwa eine Unterbrechung des Zusammenhanges scheute, so hätte es ja im Anhange geschehen können, wohin auch mit Recht die zahlreichen Tabellen verwiesen sind. — Unter eigenen Leistungen des Verfassers hat uns Kap. 17 (»Vereinfachte Neujahrsbestimmung aus dem Molad Thischri«) ganz besonders gut gefallen. Auch die elegante Bestimmung des Pessachdatums (Kap. 37 u. 38), sowie die leichte Verwandlung von jüdischen Daten in christliche und umgekehrt, verdienen volles Lob. Folgende Druckfehler sind zu verbessern: S. VI, Zeile 1. v. o. ist statt eines G ein **g** zu setzen; daselbst Z. 5 v. o. lies 3·19+**0** (nicht +19). S. 39. Z. 16 v. o. lies **13** Cyklen (statt 19). Endlich ist S. 17 u. S. 62 für Ajab Tachzag jedesmal zu lesen Ajab Ta**s**chzag.

Elias Fink.

---

**Kracauer**, I Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt a. M. (Sonderabdruck aus der Festschrift zur Jahrhundertfeier der Realschule der israelitischen Gemeinde [Philanthropin] zu Frankfurt a. M. 1804—1904) Frankfurt a. M. Druckerei Gebrüder Tey.

Halachische Werke und Grabschriften, Responsen, Memorbücher und Literaturwerke ähnlicher Art haben hauptsächlich die Steine geliefert, die den Bau der jüdischen Geschichte zusammensetzen. Sie haben manches Licht auf die Vergangenheit geworfen, sie haben es dem Historiker ermöglicht, das jüdische Leben in vergangenen Tagen auch dem Spätgeborenen vor Augen zu führen, aber die Stimmen aus alten Tagen sind doch bisweilen auch schweigsam, wo wichtige Aussagen von ihnen erwartet wurden. Wie der Jude lebte und wohnte, wie er Feste feierte und trauerte, wie er seine Rechte zu erweitern suchte und gegen Unrecht im Großen und Chikane im Kleinen sich wehrte, von allem dem berichten sie weniger, als von den Fragen des religiösen, überhaupt des geistigen Lebens. Darum ist es dringend zu wünschen, daß neben diesen auch andere Zeugen

erscheinen, und dankbar begrüßen wir deshalb ein Werk, das zum großen Teil gestützt auf solche neue Gewährsmänner, mit ganz besonderem Nachdruck auch auf die anderen, oft vernachlässigten Seiten des jüdischen Lebens hinweist, die »Geschichte der Frankfurter Judengasse« von Kracauer.

Der Historiker der altberühmten Gemeinde hat uns damit ein Werk geschenkt, das in einer Beziehung einzig in seiner Art ist. Er hat nämlich eine ganz neue Art von Quellen erschlossen; er schildert die Geschichte der Frankfurter Kehilla auf Grund der Bauakten. So hat er uns zum erstenmal einen Ausschnitt aus der jüdischen Geschichte gegeben, in dessen Mittelpunkt nicht der Rabbiner steht, sondern der Baumeister.

Die Betrachtung der Baupläne führt sofort auf Fragen, die sonst nur selten uns entgegentreten. Wie viel Juden gab es in Frankfurt? Viel, viel weniger, als man annehmen möchte. Die Bauakten zeigen klar, daß die Gemeinde zur Zeit der Entstehung des Ghetto, im Jahre 1462, nicht mehr als 11 Haushaltungen zählte. Im Jahre 1573 waren es etwa 220, im Jahre 1612 etwa 455 Familien, aber niemals hat bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts die Anzahl der Frankfurter Juden 3000 überstiegen. Und welche Rolle spielte dieses Häuflein in der allgemeinen jüdischen, wie in der Frankfurter Geschichte! Kracauer gibt dem Leser die Möglichkeit, die Bewegung der jüdischen Bevölkerung genau zu verfolgen, und die Zahlen, die er mitteilt, sprechen oft eine ergreifende Sprache. Im Jahre 1612 zählte die Frankfurter Gemeinde wie schon erwähnt 455 Haushaltungen. Dreißig Jahre später, 1642, nur noch 287. Damals gingen Jahre ins Land, wo nur eine einzige Ehe geschlossen wurde oder auch gar keine. So spiegelt in diesen anscheinend so trockenen Ziffern sich die Not und das Elend des dreißigjährigen Krieges.

Mit den Jahren werden die Pläne immer verwickelter, sie geben uns damit einen Einblick in die Gesetzgebung des Frankfurter Rats. Dieser hatte im Jahre 1590, und zwar ursprünglich auf Verlangen der Juden selber, bestimmt, die Juden dürften sich nicht außerhalb ihrer Gasse ansiedeln. Der Gemeinde war diese Verfügung ursprünglich sehr erwünscht gewesen, denn als das Ghetto begründet wurde, war ihr reichlicher Raum zugewiesen worden. Bald aber nötig, sie zu zwingen, daß sie sich durch ihre kurzen, schwarzen Mäntel und Krägen von andern unterscheiden sollten. Ihr totenblasses Angesicht bezeichnet sie auf eine betrübende Art von allen andern Einwohnern.« Dabei fiel allen auf, wie der Gesundheitszustand der Juden je nach ihrer Lebens- und Beschäftigungsweise wesentlich verschieden war. »Die niederen Klassen«, so berichtet ein zeitgenössi-

scher Schriftsteller, »sind in einer beständigen Aktivität und laufen vom Morgen bis zum Abend unter den Christen herum, handeln und leben von Profit. Daher ist dieser geschäftige Teil gesund. Die großen Handelsjuden dagegen bleiben oft den ganzen Teil des Tages in ihrer dumpfichsten Gasse, sind daher kränklich, ebenso die Kinder und jüdischen Damen und gelehrten Juden, deren letztere nicht wenig sind, die beständig über dem Talmud sitzen und kaum einmal des Jahres aus der Gasse kommen.« Diesem Mangel an Bewegung suchten die Juden freilich mit Mitteln abzuhelfen, die uns sehr modern anmuten. Sie begründeten eine jüdische Schützengesellschaft. Aber die einzige Spur, die von dieser noch bis in die Gegenwart sich erhalten hat, ist der Beschluß des Rats von 7. Juli 1750, der ihr den Garaus macht. »Die Juden maßen sich an, nach der Scheibe zu schießen; das Kriegzeugamt soll die Sache untersuchen und die Juden, so sich hierunter verschuldet, bestrafen, auch ihnen das Gewehr nehmen.« So wurden ihnen Steine in den Weg gelegt.

Wir Enkel dürfen auch der Geschichte der Frankfurter Judengasse mit Stolz die oft erprobte Wahrheit entnehmen, daß unsere Väter im Ringen um ihre Existenz zugleich die Forderungen von Recht und Gerechtigkeit vertraten, denen erst eine spätere Zukunft zur Verwirklichung verhelfen sollte. Wer die Bureaukratie der Zopfzeit in ihrer ganzen Größe studieren will, wer den Haß nicht begreift, der gegen die Beamtenwillkür der vergangenen Jahrhunderte allenthalben sich angesammelt, wer verstehen möchte, wie die Herrschaft der Mandarinen ganze Völker verdummen und verdumpfen konnte, der lese die von Kracauer angeführten Verfügungen, die der Rat der großen freien Reichsstadt Frankfurt in Judensachen erlassen hat. Mit äußerster Strenge hält der Magistrat daran fest, daß das Gebiet der Judengasse nicht erweitert werden dürfe; die fortgesetzten Bemühungen der Juden, neues Land zur Bebauung zu erlangen, sind, von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen, vergeblich. Nach § 31 der Stättigkeit von 1616 dürfen außerhalb der Gasse nicht mehr als zwei Juden zusammen gehen. Im Jahre 1756 erklärt der Rat, er habe wieder einmal mit besonderem Mißfallen wahrgenommen, daß die Juden die Ordnung über das Betreten der Stadt, »freventlich (!) zu übertreten keine Scheu tragen, sondern so jüdische Manns- als Weibsleute einzeln und haufenweise auf Sonn- und Feiertäge alle Straßen der Stadt durchstreichen und gleichsam darein spazieren, somit dasjenige, was ihnen aus obrigkeitlicher Milde nur in Notfällen und auf gewisse vorgeschriebene Maß verstattet worden, auf eine ärgerliche und sträfliche Weise zu mißbrauchen sich unterfangen dürften.« Als Rarität führt Kracauer an, daß im

Jahre 1787 die Behörde dem Oberrabiner der Gemeinde gestattete während einer Augenoperation, die der behandelnde Arzt nicht in der Gasse vornehmen wollte, vorübergehend auf der Zeil zu mieten. Aber nicht immer ging es so gut ab. »Als 1778 der Rechenlehrer Rotschild die Erlaubnis zum Aufenthalt in der Stadt im Interesse seines Unterrichts wieder auf einige Zeit verlängert haben wollte, erhoben sich wie ein Mann sämtliche Kapitäne der 14 Bürgerquartiere wider ihn und baten den Rat, den Rechenlehrer in die Gasse zurückzuweisen.« Sie reichten eine Bittschrift von 33 Folioseiten ein und führten darin aus, Rotschilds Eingabe bezwecke »Gesetze und Observanz zu untergraben und sich wieder sukzessive in christlichen Wohnungen einzunisten, das ohnehin so sanfte Joch der Christen noch gänzlich abzuschütteln und sich alsdann über letztere hinauszuschwingen.« So geschehen im Jahre 1778 in der Vaterstadt Goethes, zur Zeit, da in Kunst, in Wissenschaft, in Philosophie der deutsche Genius seine großen Werke schuf! Eine Freude wenigstens empfinden wir bei der Lektüre der Petition an den Rat; die Bürgerkapitäne hatten gar keinen schlechten Blick. Wie der Tropfen den Stein höhlt, so haben in der Tat die beharrlichen Bemühungen der Juden jene barbarischen »Gesetze und Observanzen untergraben«. Freilich, lange genug nach ließ der Erfolg auf sich warten. 1783 bat der Dr. med. Heimann Joseph Goldschmidt, in der Stadt wohnen zu dürfen, u. a. »weil er in der Judengasse ein Kolleg über Kantische Philosophie nicht lesen könne, wozu er von einigen Literaturfreunden als treuer Schüler Kants aufgefordert worden sei«, aber »die süße Hoffnung der Erhörung seiner untertänigsten Bitte« erfüllte sich nicht.«

Auf anderen Gebieten zeigte sich der Rat nicht weniger engherzig. Eine große Anzahl seiner Verordnungen regelt die Bauverhältnisse an den Kloaken. Mit eherner Energie hält der Rat daran fest, daß diese im Judenviertel nicht überdeckt werden dürften. So entwickelten sich Zustände, die den Hohn und Spott aller herausforderten. Ein Reisender des 18. Jahrhunderts berichtet: »Beim Eintritt in die Gasse brodelte mir ein Quall von Gestank entgegen, der meinen Geruchswerkzeugen vorher noch ein ganz unbekanntes Phänomen war. So bedurfte es keiner weiteren Überzeugung, daß ich mich in der Judengasse befand.« Der Reisende hätte, statt die Juden zu bekam sie Gelegenheit, ihre frühere Meinung zu ändern, denn die Gasse wurde nicht erweitert, und dieselbe Straße, die einst elf Familien bewohnt hatten, sollte im Laufe der Zeiten deren Hunderte aufnehmen. Wie war das möglich? Die Pläne, von denen Kracauer Mitteilung macht, geben Antwort auf das Rätsel. Die neuen Häuser entstanden nicht auf neu erworbenem Grund und Boden außerhalb

des Judenviertels, sondern durch Teilung der bereits bestehenden Gebäude, und die städtischen Rechenmeister gaben hierzu nicht ungern die Erlaubnis, weil zwei, drei oder gar vier Häuser mehr Grundzins einbrachten, als das eine, aus dem sie entstanden waren. Und als das noch nicht ausreichte, wurden allenthalben Hinterhäuser gebaut, den Dächern wurden sogenannte Zwerchhäuser aufgesetzt, Schuppen und Ställe verschwanden, jeder freie Winkel wurde ausgenützt, und fast wie New-Yorker Wolkenkratzer wuchsen jetzt die Häuser der Judenstadt in die Höhe. Und so kam, was kommen mußte. »Es mag wohl kein Ort in Deutschland sein, heißt es in einer Bittschrift der jüdischen Baumeister aus dem Jahre 1769, wo dem Schutzjuden der Genuß der freien Luft und der reinen Straße so eingeschränkt wird, als uns.« Die Maler fanden zwar das Ghetto sehr pittoresk, »nicht leicht, sagt einer von ihnen, wird man mehr malerisches Element an einer Stelle zusammengedrängt finden, als es hier der Fall gewesen«, aber die Juden schätzten diese Sorte von Romantik weniger hoch ein, denn sie litten schwer unter den heillosen sanitären Verhältnissen. »Die mehrsten Juden, berichtet ein Reisewerk aus dem 18. Jahrhunderts »sehen wie herumwandelnde Tote aus. Es wäre nicht verspotten, lieber den Rat anklagen sollen, denn dieser wies die unaufhörlichen Eingaben der Juden um Besserung der schandbaren Zustände regelmäßig ab, oft mit den seltsamsten Gründen. So sollte das Wasser der »Antauchen« beim Löschen von Bränden besonders wirkungsvoll sein, ja im Jahre 1745 macht der Rat sogar geltend, in den Häusern mit übermauerten Gruben laufe das Silber mehr an, als in denen mit offenen. Es fehlt also auch in diesen düsteren Jahrhunderten nicht an Stoff für den Humoristen.

So lebten die Juden in Frankfurt eng zusammengedrängt auf schmalem Raum; aber nicht die Mauern allein schieden sie von der übrigen Bevölkerung, die Trennung der Bekenntnisse ging im 18. Jahrhundert noch viel tiefer als heute. Als im Jahre 1711 ein großer Brand die Judenstadt völlig in Asche legte, erhielt er den Namen Judenbrand, und zehn Jahre hindurch mußten die Juden es sich gefallen lassen, in allen Predigten als die sichtbaren Ziele von Gottes Zorn hingestellt zu werden. Und dabei waren sie die letzten, die eine solche Kennzeichnung verdienten. Kracauer berichtet »Den Zeitgenossen fiel die Ergebung und die »stille Geduld« auf, mit der die Juden ihr Schicksal (den großen Brand) ertrugen. Kein Murren, kein Klageton ward aus ihrem Munde vernommen; durch Besserung ihres Wandels, größere Mildtätigkeit gegen die Armen, suchten sie die vermeintlich verscherzte Gnade wieder zu erlangen.« Der alte Judenfeind Schudt stellte sie deshalb als Muster für die Christen hin.

Aber das half den Juden wenig, es wurde weiter gegen sie gepredigt, bis im Jahre 1721 ein neuer großer Brand ausbrach, der aber diesmal gerade an den Toren der Judenstadt halt machte. Er erhielt den Namen »Christenbrand« und die Juden hatten jetzt Ruhe. Daß sie von ihren andersgläubigen Stadtgenossen sich alles Bösen versahen, ist unter diesen Umständen begreiflich. Bei dem großen Brand von 1711 mußte der Rat die Tore des Ghetto mit Gewalt erbrechen lassen, weil die Juden befürchteten, die zur Hülfe herbeieilenden Scharen wollten plündern. Und — sie hatten damit vielleicht gar nicht Unrecht, denn »in vielen Fällen vergaßen die Helfer, die geretteten Gegenstände ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückzugeben«.

Kracauer schildert uns eingehend auch das innere Leben der Juden. Eine Reihe unerwarteter Erscheinungen tritt uns da entgegen. Da ist z. B. der bekannte R. Naftali Cohen, der Rabbiner der Frankfurter Gemeinde. während des großen Brandes von 1711. Er war in Polen, in Lublin, geboren, aber als Kind von den Tartaren gestohlen worden. Bei diesen hatte er lange Jahre die Herden gehütet und war dabei ein trefflicher Reiter und Schütze geworden. Nach langer Zeit gelang ihm die Flucht, er ward Rabbiner und entwickelte sich zum großen Gelehrten. Wer hätte hinter einem alten Talmudisten eine solche Vergangenheit vermutet!

Einen breiten Raum nimmt die Schilderung der Häuser und ihrer inneren Einrichtung ein, gesehen mit dem Auge des kunstverständigen Mannes; eingehend ist der bescheidene künstlerische Schmuck der Gebäude dargestellt. Fünf Tafeln zeigen das Rankenwerk und die Figuren, die die Fronten zierten. Kracauer behandelt hier ein sonst völlig vernachlässigtes Kapitel, und der Sachverständige wird hier reiche Ausbeute finden.

Wir wollen aus dem schönen Buch nur noch einen Punkt hervorheben. Wir hören oft, die Juden des Mittelalters hätten jede Demütigung willig sich gefallen lassen. Kracauers Buch zeigt, daß dieses Urteil doch nicht ganz richtig ist. Wir sehen mit Vergnügen, wie kräftig die Juden sich ihrer Haut wehren und wie sie unaufhörlich die Steine wegzuräumen versuchen, die man ihnen in den Weg legt. Als ihnen das Betreten öffentlicher Spaziergänge nicht gestattet wurde, führten sie 1769 in einer Eingabe aus: »Überall wird den Juden der Zutritt in die Spaziergänge gestattet nur uns wird er verboten. Wer sich dort betreten läßt, muß tausend Grobheiten, tausend Flüche, tausend Drohungen, teils von den Wachen, teils von den mutwilligen Knaben zu seiner Beschämung hören. Da die Spaziergänge erst einige Jahre alt sind, und vorher uns niemals verboten gewesen, die Luft, die Christen und Juden gemeinsam wie die Sonne und das

Wasser haben, zu genießen und um den Toren herumzuspazieren, so ist diese Einschränkung eine Neuerung.« In dieser Bittschrift vermag dann das zum Bericht aufgeforderte Bauamt nichts zu erblicken, »als einen abermaligen« Beweis von dem grenzenlosen Hochmut dieses Volkes, und wie sie alle Mühe anwenden, um sich bei allen Gelegenheiten den christlichen Einwohnern gleichzusetzen«. Von gleicher Energie der Juden zeigen die massenhaften Prozesse, in denen sie immer und immer wieder gegen die ihnen auferlegten Beschränkungen die Gerichte anriefen. Mit Recht gibt Kracauer von allen diesen kleinen Händeln uns Kunde, denn sie scheinen nur kleinlich, sie sind es aber nicht. Von vielen unter ihnen gilt, was Kracauer von dem Kampf um den Bleichgarten bemerkt, jenes Grundstück außerhalb der Judengasse, das Samson Wertheimer 1716, nach unendlichem Prozessieren mit dem Rat, erwarb. »Die bürgerlichen Deputierten waren davon durchdrungen, daß auf ihrer Seite Wahrheit, Recht und Gesetz ständen. Ein Grundpfeiler der Stättigkeit, an dem seit Jahrhunderten nicht gerüttelt worden war, war jetzt zu Fall gebracht. Juden besaßen auf christlichem Gebiete Grund und Boden. Aber auf Seiten Samson Wertheimers stand ein höheres, ungeschriebenes Gesetz. Was konnte ihm, einem der reichsten Männer seiner Zeit an dem Besitz einiger Quadratruten Landes liegen, inmitten einer Stadt, die er nur hin und wieder einmal betrat! . er indem er um diesen Besitz kämpfte, wollte er wenigstens eine der Schranken niederreißen, die den Juden von seinem christlichen Stadtgenossen trennten. Er stritt, nach David Kaufmanns schönem Wort, für eine Forderung der Zukunft, die Besitzfähigkeit des Individuums, mag es auch Jude genannt werden. Auf den sonst gleichgültigen Kampf um den Bleichgarten fällt dadurch ein Abglanz von geschichtlicher Bedeutung.«

Es ließe aus Kracauers interessanter Arbeit sich noch vielerlei anführen, aber die gegebenen Proben werden genügen. Sie werden gezeigt haben, ein wie reiches Licht diese neue Geschichtsbetrachtung auf dunkle und unbekannte Gebiete unserer Vergangenheit werfen kann. Jedenfalls hat sich der Verfasser durch seine vortreffliche Arbeit, der wir einen recht ausgedehnten Leserkreis wünschen, ein großes und unvergängliches Verdienst um die Verbreitung gründlicher Kenntnisse von dem Entwickelungsgang seiner Heimatsgemeinde erworben.

Berlin Dr. Max Eschelbacher.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

## Judentum und Christentum.

Eine Bücherbesprechung von **R. Urbach.**

Durch das ganze vorige Jahrhundert tönt eine Klage, deren Melodie noch heute nicht abreißt, und deren Worte leidvoller klingen, als die Trauerlieder des großen Dichters nach dem Falle Jerusalems. »An den Wassern Babylons saßen sie und weinten, wenn sie Zions gedachten.« Sie weinten, aber sie hatten eine Hoffnung, die sie aufrecht erhielt. Die aus der Heimat Weggeführten, die Vertriebenen, Verbannten, sie wußten es wohl: einst kommt der Tag der Rückkehr, und wenn sie selbst ihn nicht mehr sahen, so war es doch sicher ihren Kindern vergönnt, die Stätte wieder zu errichten, da die Herrlichkeit Gottes thront. Und so nährten sie in ihren Nachkommen die Sehnsucht und pflegten in ihnen das Vertrauen auf das Wort des Herrn; und Sehnsucht nach der gemeinschaftlichen Heimat, Vertrauen auf die Verheißung weckten das Gefühl der Zusammengehörigkeit in allen Gliedern des Volkes und entflammten in jedem einzelnen die heiße Liebe zu Israel, dem Knechte Gottes, der Leuchte der Völker. Nicht eher lockerte sich der feste Zusammenhang, bis hellenische Kultur Einfluß gewann auf den jüdischen Geist, bis fremde Bildung und fremde Gesittung althergebrachte Sitten der Väter dem verächtlich erscheinen ließen, der nur die Schale sah und nicht den Kern.

Was damals sich ereignete, in der Neuzeit hat es ein Gegenbild gefunden. Wie in jenem Zeitalter, da auch ein neuer Glaube mit der ersten zündenden Begeisterung, die ihm eigen war, auftrat und das Judentum in seinen Grundvesten erschütterte, wenden heute Hunderte, ja Tausende den

Stammesgenossen freiwillig den Rücken. Sie werden fahnenflüchtig nicht aus besserer Überzeugung — das könnte man begreifen — sondern um des Vorteils willen, der ihnen winkt. Sie wechseln die Religion gleichgültig wie einen Handschuh; denn es ist ihnen völlig wesenlos, was sie mit dem Munde bekennen, da sie es doch nicht glauben.

Dieser Indifferentismus ist es, der das Judentum schwerer bedroht, als alle die Jahre der Verfolgungen, in denen Israel gehetzt, verspottet und verachtet umherirrte und froh war, wenn die Mauern des Ghetto es von seinen Feinden abtrennten und ihm einen Schlupfwinkel boten. Dieser Indifferentismus ist es, der härteren Schaden zufügt, als der gewaltsam erzwungene Übertritt der ungezählten Scharen, bei deren Taufe der Henker mit Schwert und Brandfackel Gevatter stand. Wie groß die Gefahr ist, die von ihm ausgeht, das hat Dr. N. Samter in einer Arbeit nachgewiesen, die, wie auf ihrem Titel steht, »cum ira et studio« zusammengestellt ist und den Zweck verfolgt, gleich dem Arzte die Sonde in die Wunde zu führen, um Heilung zu erzielen.

»Judentaufen im 19. Jahrhundert«[1]) heißt das Buch, in dem Dr. Samter seinen Glaubensgenossen, um sie dem Judentume zu erhalten, die christliche Religion in dem Lichte zeigen will, wie sie ihm selbst nach gewissenhafter Forschung erschienen ist. Das hält er für seine Pflicht und sein Recht (Vorrede S. VI). Nicht Proselyten will er machen, nur vor Abfall die bewahren, die er schweren Herzens schon auf dem Wege dahin sieht. Sein Buch ist ein Kampfruf gegen den Indifferentismus, der nach dem Worte von Graetz »tötlicher als Abfall« ist, ein Mahnruf an alle, die noch Juden mit Leib und Seele sind, sich zusammenzuscharen, »damit unsere Enkel dereinst, im Hinblick auf die vorangegangene Zeit des Abfalls, das

[1]) Samter, Dr. N., Judentaufen im 19. Jahrhundert (Berlin 1906, Verlag von M. Poppelauer), 2, VIII, 158 S., 8.

zwanzigste Jahrhundert mit Stolz als ein Jahrhundert der Glaubensinnigkeit und der Glaubenstreue verherrlichen können«[1]).

Sorgfältig ist das Material zusammengetragen und gut gesichtet, planvoll und übersichtlich die Darstellung. So gestaltet sich ein klares Bild der Zustände, die seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts herrschten und zu der Entwicklung führen mußten, die heute noch nachwirkt. Die lodernde Glut der Verse, die, einem Motto gleich, am Eingang seines Werkes stehen, weht durch das ganze Buch Samters. Ihm ist nicht einfach »Abfall, was abfällt«. Er weiß es, daß dieser Abfall meist von den Blüten stammt, welche die schönsten Früchte verheißen haben, daß in ihm häufig eine Menge triebfähiger Keime schlummert, die neue lebenskräftige Zweige am alten Stamme hätten werden können. Er, der wohl erkannt hat, daß es nicht auf die Zahl der Bekenner eines Glaubens ankommt, weiß um so höher den geistigen Wert zu schätzen und sieht trauernd diejenigen abtrünnig werden, die durch Verstand und Bildung in gleicher Weise berufen waren, an der glorreichen Zukunft Israels zu arbeiten.

Wie aber konnte es geschehen, daß soviele Nachkommen jener Geschlechter, die alles Leid der Welt auf sich genommen hatten, um ihrem Volkstum und ihrem Glauben Treue zu bewahren, plötzlich es als eine Schande empfanden, Jude zu heißen, daß sie sich der Religion zuwandten, die ihre Väter brandmarkte, und daß sie, ohne mit der Wimper zu zucken, mit einem spöttischen Lächeln auf den Lippen, sich den furchtbaren Vorwurf ins Gesicht schleudern ließen?

»Sprecht, habt von Herzen ihr erkoren,
Was gläubig euer Mund bekennt?

[1]) Samter, Vorrede S. VII.

Ihr schweigt? — So habt ihr falsch geschworen!
Und Meineid eure Seelen brennt.«[1])

Wie konnten so viele Sprößlinge des standhaftesten Volkes, das die Erde bis dahin gekannt hatte, ihr Haupt der Taufe beugen ohne innere Überzeugung von der Heilsbotschaft des neuen Glaubens? Weshalb verzweifelten sie an der Möglichkeit, für sich und ihre Stammesgenossen, ihre Brüder im Elend, die volle Gleichberechtigung als Bürger des neuen Heimatlandes zu erkämpfen, gerade in dem Augenblicke, als die Sonne der Freiheit in das Ghetto leuchtete? Die an die Knechtschaft gewöhnten konnten ihre Strahlen nicht ertragen. Das Licht der Aufklärung, das sie ihnen brachte, zeitigte zwar die herrlichsten Blüten der Bildung; aber es vernichtete die schönste Frucht. Das Gefühl für die Hoheit der Religion, der sie angehörten, ging verloren. An den religiösen Formen, welche die Jahrhunderte des Druckes geprägt hatten, fanden sie keine Befriedigung mehr[2]). Es blieb nur die spöttische Verachtung althergebrachter Sitte, die ihnen für überlebter Brauch galt; auch sie sahen nur noch die Schale und nicht mehr den Kern.

Immer tiefer ward die Kluft zwischen dem gebildeten Juden und seinen Stammesgenossen; immer größer der Einfluß des christlichen Geistes, der noch durch den Unterricht der Kinder in den öffentlichen Schulen gefördert wurde. Selbst in vielen jüdischen Schulen der damaligen Zeit, wie z. B. in der 1801 gegründeten Jacobsonschule in Seesen, herrschte nicht die Denkweise des Judentums[3]). Kein Wunder, daß ein Geschlecht heranwuchs, dessen Indifferentismus in Glaubenssachen kaum noch übertroffen werden konnte. So mancher, den ein Gefühl der Pietät oder der Unmöglichkeit, sich zu den christlichen Dogmen zu bekennen, von dem letzten Schritte der Loslösung

[1]) Samter, S. 2.
[2]) a. a. O. S. 6.
[3]) a. a. O. S. 9.

zurückhielt, ließ seine Kinder taufen, ihnen gleiche Kämpfe zu sparen. Dazu kamen die Mischehen, die seit 1874 ohne Übertritt geschlossen werden konnten, aber doch fast immer den Verlust der Familie zur Folge hatten, so daß sie sogar der »Nagel zum Sarge des Judentums« genannt worden sind[1]), und die namentlich in Deutschland seitens vieler Theologen und Männer der Wissenschaft geförderte Ansicht, der Jude müsse, um im Deutschtum aufzugehen, die Religion der Deutschen annehmen. Vor allem aber wurde der Übertritt erleichtert durch die modernen Anschauungen angepaßte Auslegung oder Umdeutung der Dogmen und die unabläßigen Bemühungen von christlicher und jüdischer Seite, die beiden Religionen einander zu nähern und durch den Verzicht der Juden »auf die Zeremonien, die sie ja doch nicht übten«, und der Christen »auf die Dogmen, die sie ja doch nicht glaubten«, eine Allerweltsreligion zu stiften, »in der sich Juden und Christen — warum nicht auch Türken und Heiden? — die Bruderhand reichen könnten«[2]).

Alle diese Bestrebungen, die seitens einsichtiger Männer durch das Trachten nach dem vollen Bürgerrechte für den Juden und zeitgemäße Reformen des Gottesdienstes bekämpft wurden, fanden Unterstützung seitens des Staates, besonders in Österreich und Preußen. Die Verheißungen, die während des großen nationalen Aufschwungs gegeben worden waren, wurden nicht erfüllt. Die Rechte, die gewährt worden waren, blieben auf dem Papier stehen, trotzdem die Juden während der Befreiungskriege mit Gut und Blut für das neue Vaterland eingetreten waren. Nach wie vor hielt man sie mit verschwindend wenigen Ausnahmen von öffentlichen Ämtern fern; nach wie vor litten sie, die kein sichtbares Zeichen mehr trugen, unter dem unsicht-

[1]) Samter, S. 11.

[2]) a. a. O. S. 15.

baren Brandmal, das ihnen aufgedrückt war, und das sie zu Märtyrern ihrer Gesinnung machen mußte.

Freilich, diese Gesinnung eben war abhanden gekommen. Woher sollte das im Indifferentismus erzogene Geschlecht den Mut nehmen, allen Schmähungen zum Trotz die Gleichberechtigung zu erkämpfen? Wer nicht sich mit »strafbaren Totschlägern, Gotteslästerern, Mördern und Dieben« auf die gleiche Stufe stellen lassen wollte, wie es die Berliner Kaufmannsgilde noch am Anfang des Jahrhunderts tat, oder vogelfrei sein wollte, wie »Zigeuner und Heiden«[1]), wanderte aus und brachte in der Fremde deutsches Wissen und Können zu Ehren. »Die meisten blieben im Lande und nährten sich christlich«[2]). Immerhin übte die Emanzipation des Judentums, die nach der Revolution von 1848 von der preußischen Verfassung bestätigt wurde, einen hemmenden Einfluß auf die Taufen aus, ebenso wie die Reformbestrebungen der Juden selbst, die allerdings nicht nur von der Regierung, sondern auch von der jüdischen Orthodoxie ernsthaft bekämpft wurden.

Auch in der Folgezeit unterstützten die preußischen Könige im Gegensatz zu ihrem großen Vorfahren Friedrich II. die Mission in jeder Beziehung, wenn auch gewaltsame Bekehrungen und Kindertaufen nur noch in katholischen Ländern vorkamen. Besonders im Kirchenstaat war das bestehende Recht den Juden ungünstig. Dort konnte es sich noch im Jahre 1850 ereignen, daß einem jüdischen Kaufmann, dessen Frau mit seinem christlichen Commis durchgegangen war und die Kinder mitgenommen hatte, durch richterliches Urteil jedes Anrecht an seine inzwischen getauften Angehörigen abgesprochen und er noch obendrein gezwungen wurde, ihnen allen mit Einschluß des Commis den Unterhalt zu gewähren[3]).

[1]) Samter, S. 25.
[2]) a. a. O. S. 27.
[3]) a. a. O. S. 36.

Schlimmer noch stand es und steht es zur Zeit in Rußland, wo man sich jeder Rücksicht gegen die schutzlosen Juden enthoben glaubt, und wo infolge der Maßnahmen der Regierung die Taufe fast zu einer bloßen Formalität herabgesunken ist. Die Bekehrung der Juden gilt dort als alleinige Lösung der Judenfrage, und die strengen Maßregeln gegen sie haben nach dem Ausspruch Pobjedonoszews nur den Zweck, »daß ein Drittel zum Christentum übertritt, ein Drittel zur Auswanderung gezwungen wird und ein Drittel durch Not und Elend zugrunde geht«[1]).

So sehr aber auch die Judenmission von den Staatsgewalten gefördert wurde, sie hat doch nur nennenswerten Erfolg gehabt, wo sie, wie L. A. Frankl sagt, »mit goldnen Netzen Menschenfischfang trieb«[2]). Die ungeheuren aufgewandten Mittel — im Jahre 1893 gab es 55 Missionsanstalten mit 399 Missionaren, die ein jährliches Einkommen von mehr als zwei Millionen Mark besaßen und über 30 Zeitschriften verfügten[3]) — standen in keinem Verhältnis zu dem Gewinn; denn der Jude war nicht leicht zu überzeugen. Er konnte an Lehren nicht glauben, die dem Verstande widerstritten; er konnte nicht anerkennen, was durch den Augenschein widerlegt war. Das Reich des Friedens, das der Messias begründen sollte, war noch nicht gekommen; die durch die Taufe von der Erbsünde erlösten Christen waren nicht bessere Menschen geworden. Was blieb? Der gemeine äußere Vorteil, der immer und immer wieder »Taufgesinnte« in die Netze der Menschenfischer trieb, von denen viele selbst Renegaten waren und ihre Arbeit skrupellos ausübten, so vor allem im heiligen Lande selbst unter den dort heimischen Juden und unter den Scharen der armen russischen Auswanderer, denen sie

[1]) Samter, S. 45.

[2]) a. a. O. S. 56.

[3]) a. a. O. S. 51.

mit der einen Hand Brot, mit der andern das Kreuz boten[1]).

So mußte kommen, was unausbleiblich war; die Judenmission büßte ihr Ansehen nach und nach ein. Angesehene Geistliche, bedeutende Schriftsteller, hervorragende Männer aller Glaubensrichtungen, bekehrte Juden selbst stimmen in dem Vernichtungsurteil überein, das seine Illustration darin findet, daß nach dem Urteil des evangelisch-lutherischen Zentralvereins für die Mission unter Israel, der seit 1890 in Deutschland keine Missionare mehr aussendet, »meist nur jüdische Vagabunden, der Abschaum und Auswurf des Volkes, sich bekehren ließen«[2]). Etwas freilich ist den Missionaren nur zugut gelungen: sie säeten Zwiespalt in den Familien und entfremdeten das Weib dem Gatten, die Kinder den Eltern[3]).

Wie groß bei alledem die Zahl der Getauften innerhalb des 19. Jahrhunderts ist, läßt sich nur schwer feststellen; die Angaben schwanken zwischen 100.000—250.000. Sichere Statistiken sind nur wenig vorhanden; die Übersichten, die sie geben, unterschätzen die Verluste; denn sie führen alle die Kinder jüdischer Eltern, die gleich nach ihrer Geburt getauft worden sind, als geborene Christen auf. In Preußen lassen sich zwei Taufperioden unterscheiden, deren eine die Regierungszeit Friedrich Wilhelm III. umfaßt, und deren andere, durch den Antisemitismus hervorgerufen, mit dem Jahre 1880 beginnt, um 1888 ihren Höhepunkt zu erreichen mit der erschreckenden Zahl von 348 Übertritten zur Landeskirche[4]). Dabei bleibt zu beachten, daß die Taufen in ihrer Mehrzahl in den großen Städten stattfinden und sich zumeist auf festbegrenzte Kreise beschränken. Es sind nicht mehr die an Geld und Geist Armen,

[1]) Samter, S. 60.
[2]) a. a. O. S. 63.
[3]) a. a. O. S. 67.
[4]) a. a. O. S. 75.

die begierig das Evangelium aufnehmen, sondern gerade die Geld- und Geistesaristokratie liefert die Täuflinge oder geht durch die Mischehe und die damit verbundene Taufe ihrer Nachkommen dem Judentum verloren. Daß infolgedessen jüdisches Blut in die höchsten Adelsfamilien eindringt, daß selbst die Herrscherhäuser mit Juden verwandt sind, was hilft es dem gegenüber, daß die geistige Blüte des Judentums von dem Stamme abfällt, dem sie zugehört? Mag auch im Osten noch das Judentum in ungeschwächter Kraft bestehen, hier, wo moderne Kultur herrschend geworden ist, droht die religiöse Gemeinschaft zu unterliegen, und Samter fragt mit Recht: Was tun?

Was tun, daß die Bildung, welche die Taufen verschuldet, nicht zum Fluch und Verderben wird? Und er gibt die Antwort auf seine Frage, gibt sie mit demselben Verständnis und derselben Gründlichkeit, mit der er die Ursachen der Krankheit untersucht hat, an welcher das Judentum leidet. Wer die Wunde geschlagen hat, muß sie wieder heilen. »Die Bildung hat uns die Wunde geschlagen, die Bildung muß sie heilen«, die Bildung und Erziehung, die in uns die Liebe zum angestammten Glauben erweckt. »Lernt das Judentum kennen!« Das ist seine erste Forderung; denn wer das Judentum kennt, muß es lieben und wird es nimmermehr verlassen[1]).

Zu gering sind bisher die Kenntnisse, die über die Geschichte und die Literatur des eigenen Stammes in den breiten Schichten der Glaubensgenossen vorhanden sind, und doch sind sie notwendig, die Angriffe der Antisemiten zurückzuweisen, den Bekehrungsversuchen der Missionare entgegenzutreten. Hier suchen die großen, jüdischen Vereine belehrend einzugreifen; sie leisten viel, und neuerdings haben sich auch erfreulicherweise Frauen zusammengetan, um in der gleichen Richtung zu wirken und zur Neubelebung echt jüdischen Geistes beizutragen. Und dennoch ist das

[1]) Samter, S. 97.

alles nicht genug, so lange nicht die Kinder für das Judentum gewonnen werden. In den Kindern liegt die Zukunft. Sie müssen es lernen, die Religion zu lieben, in der sie geboren sind. Unterweisung und Übung der Gebote müssen Hand in Hand gehen, Lehrer und Eltern in gleicher Weise auf den kindlichen Geist einwirken. Förderlich würden auch gut geschriebene deutsche Bücher sein, die, zur Lektüre der Jugend geeignet, die Kinder einführen würden in die Geschichte des Judentums und seine Helden in packender Schilderung vorführten. Ihrer zu wenig sind vorhanden, und die wenigen sind zu teuer[1]). Für die jungen Leute aber, die ohne Heim in den Großstädten leben, schlägt Samter die Errichtung jüdischer Klubhäuser vor, und er hat wohl leider recht, wenn er hinzufügt, daß es zwar besser wäre, wenn Juden und Christen gemeinsam zur Erholung zusammenkämen, wie sie gemeinsam im Erwerbsleben stehen, daß dies aber unter den jetzigen Verhältnissen noch lange ein frommer Wunsch bleiben wird.

Daß Klubhäuser segensreich wirken könnten, daß sie vor den Vereinen, die Vortragsabende veranstalten, die Möglichkeit des täglichen Zusammenseins, der zwanglosen Aussprache voraus haben, ist zweifellos, und so würden sie sicherlich viel »zur Weckung jüdischen Selbstbewußtseins, zur Pflege jüdischer Gesinnung, jüdischer Solidarität und allseitigen jüdischen Interesses« beitragen[2]). Ob es aber auf diesem oder ähnlichem Wege gelingen wird, das Ziel zu erreichen, das dem Verfasser vorschwebt, die Wiederbelebung des altjüdischen Hauses, das steht dahin. Mehr ist zu hoffen von dem zweiten Mittel, das er vorschlägt. Wenn der Rabbiner in der Tat wieder im jüdischen Hause aus- und eingehen würde, wenn er die einzelnen Glieder seiner Gemeinde genau kennen, und wenn unter den Pflichten seines Amtes die Seelsorge an erster Stelle stehen

[1]) Samter, S. 103.
[2]) a. a. O. S. 104.

würde, dann könnte vieles besser werden. Aber aufs innigste zu wünschen und erreichbar wäre dieses Ziel doch nur, wenn, namentlich in den großen Gemeinden, bei weitem mehr Rabbiner vorhanden wären, als dies bis jetzt der Fall ist. Die Anstellung der genügenden Zahl ist allerdings nur eine Geldfrage. Ob Dr. Samter diesen Punkt nicht unterschätzt, wenn er behauptet, daß daran eine so wichtige Angelegenheit nicht scheitern dürfe?

Anders steht es mit dem zweiten wunden Fleck, den er berührt, mit dem Besuche der Synagoge. Es ist namentdings nicht jedermanns Geschmack, sich das Recht, an hohen Feiertagen dem Gottesdienste beizuwohnen, erst durch einen teuren Eintrittspreis zu erkaufen, und auch zu jeder andern Zeit gewärtigen zu müssen, vom Besitzer des Platzes fortgewiesen zu werden. In der Tat bleiben unter solchen Verhältnissen mehr Leute, als man denkt, dem Gotteshause fern, darunter so mancher, der, fromm angelegt, den Mangel dieser Seelennahrung als Entbehrung empfindet, und dem doch die damit verbundene »Geldfrage« unübersteigbare Hemmnisse bereitet. Darunter auch viele, deren schwankende Gemüter durch die Einwirkung eines geordneten und würdigen Gottesdienstes der angestammten Religion wieder zu gewinnen wären. Die Synagoge müßte offen stehen für jeden, der in ihr Erbauung suchen will; auch von ihr sollte gelten: »Klein und groß ist dort gleich, und der Knecht frei von seinem Herrn«[1]). Vor allem aber sollte sie ihre Pforten weit, weit öffnen der großen Anzahl junger Mädchen, die unter den gegenwärtigen Umständen häufig vergeblich den Eintritt suchen, und die doch als die künftigen Mütter des jungen Geschlechts berufen sind, auch für die Fortpflanzung der Ideen Sorge zu tragen, auf denen das Judentum beruht. Wie jedoch sollen sie Ideen übertragen, die ihnen selber mangeln; wie sollen sie lehren, wenn sie nicht belehrt worden sind?

[1]) Samter, S. 108.

Ebenso beherzigenswert sind die Ratschläge hinsichtlich der Ausgestaltung der kleinen Gemeinden. Der Jude, der, abgeschlossen von der großen Schar seiner Glaubensbrüder, auf dem Dorfe oder in den kleinen Orten wohnt, bedarf nicht minder der geistigen Nahrung; er weiß es, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt. Vernünftig geschriebene Broschüren und Flugblätter, Veranstaltung volkstümlicher Vorträge, der Zusammenschluß vieler durch sich allein nicht lebensfähiger Gemeinden zu einem Bezirksrabbinat könnten Abhilfe schaffen; doch auch hier handelt es sich um Geld und wiederum um Geld. Dem neugegründeten Verbande deutscher Juden weist Samter die Aufgabe zu, diese Organisation in die Hand zu nehmen und für die Aufbringung von Mitteln zu sorgen, die einem schwer wiegenden geistigen Notstand steuern und durch Belehrung seiner Anhänger das Judentum kräftigen und es im Kampfe wider seine offnen und geheimen Feinde stärken sollen[1]).

Doch wer zum Kampfe in der rechten Weise gerüstet sein will, muß auch verstehen, die Macht des Gegners abzuschätzen, und darum lautet Samters zweite Forderung: »Lernet das Christentum kennen!«[2]) Lernet es kennen, wie es sich heute darstellt in den Worten und Taten seiner Anhänger und ihr werdet finden, daß nicht viel mehr übrig ist von seiner ursprünglichen Lehre. Seine Dogmatik und seine Ethik haben dem Anprall der Jahrhunderte nicht standgehalten. Aufrecht stehen nur noch Kultus und Verfassung, gestützt von dem starken Arme des Staates[3]). Die erleuchtetsten Geister des Jahrhunderts, die großen Dichter und Denker, derem Gedankenkreise die Bildung der Gegenwart entsprossen ist, stehen in unversöhnlichem Gegensatz zum Christentum. »Der moderne

[1]) Samter, S. 110.
[2]) a. a. O. S. 111.
[3]) a. a. O. S. 117.

Mensch kann kein Christ sein«, erklären offen die Radikalen, und ebenso klar tönt von den Orthodoxen die Antwort zurück: »Der Christ kann kein moderner Mensch sein[1])«. Nur der liberale Protestantismus sucht zu vermitteln und zu vereinen, was unvereinbar ist: Christentum und Wissenschaft. Alle Bestrebungen nach dieser Richtung führen jedoch nur die Rückkehr zum Judentum herbei, das, in seinem Wesen unverändert, dem Sturme der Zeiten trotzt. Seine Glaubenslehre ist einfach. Fordert sie doch nichts als die Anerkennung des einig-einzigen Gottes, der in Liebe und Gerechtigkeit die Welt regiert. Seine Sittenlehre, die in dem Satze: »Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst«, gipfelt und als Kardinaltugenden Barmherzigkeit, Schamhaftigkeit und Wohltätigkeit preist, wird herrschen, so lange Menschen nebeneinander wohnen[2]). Seine soziale Gesetzgebung ist vorbildlich, und auf ihrem Boden allein wird die soziale Frage der Gegenwart ihre Lösung finden. Seine Zukunftshoffnung ist das Reich des Friedens. Und darum — mag auch der Abfall so groß sein, wie aus den statistischen Tabellen über Taufen und Mischehen[3]) hervorgeht, die den Anhang von Samters Buche bilden — das Vertrauen bleibt doch bestehen, daß die Zukunft dem Judentume gehört und der heilige Stamm Bestand behält für alle Zeiten.

Unter die Bücher und Aufsätze, die Samter in seinem zweiten Anhange (S. 153—155) nennt, hätte als eine Schrift, die sich gleichfalls bemüht, das Christentum wahrheitsgetreu darzustellen, auch Dr. Eschelbachers vergleichende Studien »Das Judentum und das Wesen des Christentums«[4]) Aufnahme finden

[1]) Samter, S. 120 f.
[2]) a. a. O. S. 139.
[3]) a. a. O. S. 145 ff.
[4]) Eschelbacher, Rabbiner Dr. Joseph, Das Judentum und

können. Entstanden aus Vorträgen, die in einem Vereine jüdischer Studierender über die Vorlesungen Adolf Harnacks über »Das Wesen des Christentums« gehalten worden sind und zum Teil zuerst in dieser Monatsschrift, Jahrgang 1903 und 1904 abgedruckt, werfen sie eine Reihe von Fragen auf, deren Beantwortung das Recht des Judentums dartut, »seine geistige Wohnung neben dem Christentum aufrechtzuerhalten und weiter auszubauen«. In streng wissenschaftlicher Art geht Eschelbacher vor, und das macht sein Buch wohl nur dem Kreise der Gebildeten zugänglich, aber eben in diesem Kreise herrscht der größte Feind des Judentums, der Indifferentismus, und darum wäre es in höchstem Maße wünschenswert, wenn ein solches Werk Eingang in diese Schichten fände; denn es erfüllt Samters Forderungen in weitgehendster Weise. Kenntnis des Judentums und Kenntnis des Christentums kann der daraus schöpfen, dessen schwankendes Gemüt noch für den angestammten Glauben zurückzugewinnen ist, und die ruhige Sachlichkeit, mit der hier ein überzeugungstreuer Kämpfer für die ihm heilige Sache ficht, prägt den Ergebnissen seiner Forschung für jeden, der sehen und hören will, den Stempel der Wahrheit auf. Allerdings, solange ein derartiges Buch nur Verbreitung unter denen findet, die selbst so fest überzeugt sind, wie sein Verfasser, solange hat es seinen Zweck verfehlt, und darum sollte keine Mühe gescheut werden, die Aufmerksamkeit ernst denkender Menschen darauf zu richten und ihm die gleiche Anerkennung zu verschaffen, wie den Vorlesungen Harnacks, denen es sein Entstehen verdankt.

Eschelbachers Untersuchungen halten sich genau an die von Harnack vorgezeichneten Linien, nur daß er den umgekehrten Weg einschlägt, d. h. zuerst von Jesu Persönlichkeit und dann von seiner Predigt, seinem Lebens-

das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien. (Berlin 1905, Verlag von M. Poppelauer.) 8, 172 S., 8.

werke spricht, die für Harnack »den Goldgrund bildet, der auch das Lebensbild, die ganze menschliche Erscheinung desselben verklärt«[1]). Er kommt dabei zu der Feststellung, daß gerade die Wundererzählungen des Neuen Testamentes den Hauptinhalt des christlichen Kultus ausmachen, und daß, wenn man mit Harnack sie als unwesentlich ausscheidet, nur wenig Faßbares von der Persönlichkeit Jesu übrig bleibt, der sich allerdings selbst als Sohn Gottes und als Messias bezeichnet und damit — ganz im Gegensatz zu den Propheten des alten Bundes — seinem Ich gegenüber seiner Botschaft eine große Bedeutung gibt, eine Bedeutung, die selbst in der begeisterten Darstellung Harnacks von seinen Worten und Taten durch nichts berechtigt ist und nur dahin geführt hat, dem Christentum den reinen Monotheismus zu rauben, ihm die Dreifaltigkeit zu geben und die blutigsten Sektenstreitigkeiten zu entzünden[2]).

Auch gegen die Osterbotschaft verhält sich der christliche Forscher skeptisch; er erkennt nur den Osterglauben, an eine Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben an[3]) und setzt sich dadurch in erneuten Widerspruch zu einer Grundlehre des Christentums, die mehr als alle andern dazu beigetragen hat, ihm seine weite Verbreitung, namentlich unter den Heiden zu sichern und es zur Staatsreligion des römischen Reiches kurz vor dessen Auflösung zu machen. Dadurch ward es zum Erzieher der romanischen und germanischen Völker, nahm aber viele heidnische Anschauungen auf und bildete die großartige Hierarchie aus, die noch heute besteht, und gegen deren Auswüchse die Reformation erfolgreich vorgeht, oft unterstützt von den Machtmitteln des Staates.

Sollten aber die Grundgedanken der Reformation

[1]) Eschelbacher, S. 9.
[2]) a. a. O. S. 13.
[3]) a. a. O. S. 15.

wirklich zum Siege gelangen, dann muß nach Harnacks eigner Forderung zurückgekehrt werden zum Wesen des Christentums, der Predigt, das heißt, der ursprünglichen Lehre Christi und dem Vorbildlichen seiner Persönlichkeit. Damit verwirft er nicht weniger als die gesamte Christologie, alle jene Dogmen, die auch von den Juden niemals anerkannt worden sind, und hält nur die Lehren fest, »welche der Mensch Jesus in Judäa dem um ihn sich sammelnden Volke gepredigt hat«[1]). Diese Lehre aber, worin besteht sie? Drei Hauptgedanken sind zu unterscheiden: Das Reich Gottes und sein Kommen, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe. Harnack selbst bezeichnet diese drei Kreise als die Grundlage des Christentums, und Eschelbacher unternimmt es, ihm auf seinem Wege zu folgen, um an der Hand seiner eignen Darlegungen zu zeigen, daß die Lehren des Christentums, denen der bedeutende Theologe ewige Dauer zuspricht, von jeher im Judentum vorhanden waren. Das läßt sich auch nicht abtun durch das Anerkenntnis dieses Faktums mit dem Hinweis darauf, daß die Pharisäer aber leider noch vieles daneben hatten, und Harnack selbst bestätigt, was er bestreiten will, daß Jesus unter dem Einflusse des jüdischen Geistes der damaligen Zeit gestanden habe.

»Er lebte in der Religion, und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes, sein ganzes Leben, all' sein Fühlen und Denken war in das Verhältnis zu Gott aufgenommen.« Ist das nicht, wie Eschelbacher mit Recht behauptet, »die ganze damalige, aus den Gedanken und Gefühlen der Heiligen Schrift schöpfende Geistesrichtung seines Volkes«[2]). Sagt es nicht genug, daß man über die Entwicklung Jesu in den ersten dreißig Jahren seines Lebens keinerlei

[1]) Eschelbacher, S. 19 f.
[2]) a. a. O. S. 21.

Kunde hat, daß man nichts besitzt, als die Berichte der Evangelien, die allerdings nicht als treue historische Urkunden zu betrachten sind, und deren Schmähreden gegen die Pharisäer Kampfschriften einer Partei gegen die andere sind? Nur aus dem Wirken der Propheten kann Jesu Wirken erklärt werden. Das konnte von Harnack nur übersehen werden, weil ihm, dem großen Kenner des Neuen Testamentes und seiner Folgeerscheinungen, das Alte Testament ein minder bekannter Boden zu sein scheint und seine Ansichten über das Judentum zur Zeit Jesu der »israelitischen und jüdischen Geschichte« von Wellhausen entlehnt sind[1]). Ebenso ist es der Unkenntnis der nachbiblischen Literatur zuzuschreiben, wenn derselbe Mann, der zugibt, daß die religiöse Kraft und Innigkeit, die aus den Psalmen und den Worten der Propheten spricht, nicht übertroffen werden kann, daß es soviele Jahrhunderte nach der Offenbarung Gottes durch Moses nichts neues auf dem Gebiete des Monotheismus geben kann, daß dieser selbe Mann doch von der getrübten Quelle redet, die erst durch das Wort Jesu wieder die Kraft gewann, sich einen neuen Weg durch Schutt und Trümmer zu bahnen. Auch im Judentum floß die Quelle des Heiligen stets in ungetrübter Reinheit, und die lebendigen Kräfte, die darin jederzeit walteten, haben auch fort und fort ein Feuer entzündet, »das nun mit eigner Flamme brennt«[2]).

Die Vorschriften des Talmud, die Sabbath-, Speise- und Reinheitsgesetze, die schon von den Pharisäern übernommen worden sind, sie alle hatten und haben nur den einen Zweck, in dem Volke Israel die uralten Tugenden zu erhalten, durch die es sich ausgezeichnet hat, und wenn Harnack das Neue in der Verkündigung Jesu in deren Ernst und Kraft sucht, so ist dem gegenüber die Frage

[1]) Eschelbacher, S. 22.

[2]) a. a. O. S. 27.

berechtigt: Wo blieb die reinigende Wirkung, da das Wort und die Erscheinung Jesu unter seinen Anhängern nach Harnacks eignem Zeugnis nur blutigen Streit und Hader hervorgerufen hat? Die Verwerfung des Glaubens an die Gottheit Jesu durch den liberalen Protestantismus hat Harnack leider nicht abgehalten, ungerecht gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten zu sein, die doch ihrerseits nie aufgehört hatten, in der Lehre zu forschen und als obersten Grundsatz ihres Handelns das Wort von der Nächstenliebe aufgestellt hatten.

Und wie dieses Gebot, so hat Jesus auch die Idee vom Reiche Gottes den religiösen Überlieferungen seines Volkes entnommen. Nach Harnack ist die rein äußerliche Vorstellung von der zukünftigen Herrlichkeit des Gottesreiches auf Erden der alten Anschauung entlehnt, dagegen der Gedanke neu, daß es bereits in uns vorhanden ist. Aus vielen Stellen der Heiligen Schrift läßt sich das gerade Gegenteil nachweisen, und auch die Schriftgelehrten haben Worte geprägt, wie das von der »Ehrfurcht vor dem Himmel« und vom »Himmelreiche«[1]). Dem Glauben an die Messianität Jesu aber entsprang der Gedanke an das Kommen des Gottesreiches in einer allerdings sehr nahen Zukunft. Er selber sollte es bringen und als göttlicher Richter an der Seite des Vaters thronen; denn der Messias des Neuen Testamentes war kein Mensch mehr; er besaß alle Attribute der Gottheit, und obwohl Harnack an diesem Grundpfeiler des Evangeliums nicht zu rütteln wagt, vermag er sich doch nur schlecht mit dem Widerspruche abzufinden, in dem der Glaube an den göttlichen Messias zu seiner eignen Anschauung von der Menschheit Jesu steht. Auch der anderen Behauptung, daß Jesus nur als Messias die absolute Anerkennung gewinnen konnte, steht die Tatsache gegenüber, daß die geistigen Führer seiner Religionsgemeinschaft sie ihm versagt haben, und

[1]) Eschelbacher, S. 34.

daß in der später siegreichen heidenchristlichen Richtung der Begriff des Messias stets unklar geblieben ist[1]).

Die Schriftgelehrten konnten ihn nicht anerkennen, denn für sie war der Messias, den sie nach den Worten der Propheten erwarteten, und der das Reich des Friedens bringen sollte, ein Sohn Davids, also ein Mensch; die Evangelisten dagegen schildern ihn als eine »außerordentliche Erscheinung, die sich göttlichen Ursprung und göttliche Fähigkeiten zuschreibt«[2]), die zum Heiland, Erlöser und Retter wird. Nicht von einer überragenden, übermenschlichen Persönlichkeit erwarteten die Juden die Erfüllung ihrer messianischen Hoffnungen, ein Sprößling Davids, des gottesfürchtigen Königs, sollte das Gottesreich auf Erden herbeiführen, dessen Kennzeichen es sein sollte, daß alle Völker den Namen Gottes anerkennen, daß der Ewige König sein werde über die ganze Erde an dem Tage, da er einzig sein wird und sein Name einzig.

Ein Reich auf Erden war es, das sie erhofften, nicht ein Reich des Übernatürlichen und Wunderbaren, wie es Jesus schildert, und wie es in enger Verbindung steht mit dem Dämonenglauben des Neuen Testamentes, der dem Judentume so vollkommen fremd ist, daß es nicht einmal den Teufel kennt. Nur bei den Essäern waren solche Ansichten heimisch, nur bei ihnen fand sich der Wunderglaube und die asketische Lebensweise, die auch die Jünger Jesu teilten, und als Wundertäter erscheint Jesu in den Berichten der Apostel.

Die Erklärung seines Messiastums, die ihm Scharen von Anhängern brachte, hatte auch den politischen Prozeß zur Folge, der mit seiner Kreuzigung endete, und der — offenbar mit Unrecht — von den Evangelien den Juden zur Last gelegt wird. Der Haß, der hier im Gegensatze zu Jesu Lehre ausgesäet wurde und seit dem zweiten Jahr-

[1]) Eschelbacher, S. 37.
[2]) a. a. O. S. 39.

hundert immer üppiger emporwucherte, hat schlimme Früchte getragen; Ströme von Blut schuld- und wehrloser Juden mußten fließen zur Sühne für das angeblich von ihnen vergossene Blut Jesu[1]). Die Gewalt, welche das Christentum als Staatsreligion gewann, benützte es, die Juden unter Ausnahmegesetze zu stellen, sie in eine minderwertige Lage herabzudrücken und sie mit allen Mitteln der Macht zu verfolgen. Was halfen die Religionsdisputationen, da doch der eine Hinweis den Unterdrückten versagt blieb: das Reich des Friedens war noch immer nicht angebrochen. Was half ihre Überzeugungstreue, die man als Hartnäckigkeit ansah? Ihre Messiasidee war in den Augen der Gegner auf »Machtbesitz und äußeren Triumph« gerichtet, und selbst heute noch erkennen so freisinnige Männer, wie Harnack, nicht den innern Zusammenhang dieser Idee mit dem Glauben an den einzigen, gerechten und heiligen Gott, deren Ausstrahlung sie nur ist[2]). Der Glaube an die Güte Gottes und die Güte der Menschennatur und an den endlichen Sieg des Guten liegt ihr zugrunde; ihre Ausgestaltung hat sie im Laufe der Zeiten in mannigfachster Weise erfahren; aber niemals ist sie zur Grundidee des Glaubens geworden, niemals hat sie die Aufmerksamkeit von den Aufgaben der Gegenwart abgelenkt. Sie hat das Ziel gezeigt, das uns gesteckt ist, und die trübe Gegenwart verklärt durch den Ausblick in eine helle und lichtvolle Zukunft[3]).

Der zweite Gedankenkreis, der nach Harnacks Worten den Inhalt des Evangeliums voll ausschöpfen soll, der Gedankreis von Gott dem Vater und dem unendlichen Wert der Menschenseele, lehnt sich gleichfalls an das Alte Testament an. Schon Moses hat gelehrt: »Kinder seid ihr dem Ewigen, eu-

[1]) Eschelbacher, S. 46.
[2]) a. a. O. S. 49.
[3]) a. a. O. S. 53.

rem Gott« (V. M. 14, 1), und die Bitten des Vater Unser finden sich häufig im gleichen Wortlaut verstreut in den Gebeten des Alten Bundes. Auch die Lehre von Gottes Vorsehung durchzieht die ganze Heilige Schrift, und der Wert jedes einzelnen Menschen ist scharf und klar hervorgehoben in dem Satze: »Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde« (I. M. 1, 26). Diese Auffassung, die allem, was Menschenantlitz trägt, das Recht auf Gottes Vatergüte, aber auch auf die Liebe und das Erbarmen seiner Nebenmenschen gibt, konnte kaum noch erweitert werden, auch von Jesus nicht, wenn auch Harnack es für ihn in Anspruch nimmt, und auch eine Änderung des Gottesbegriffes konnte nur eintreten infolge der Auffassung, daß Jesus der Sohn Gottes sei[1]). Jesus selbst betont das immer, indem er, wenn er von Gott mit seinen Jüngern spricht, nie von »unserm«, sondern stets von »ihrem« Vater redet, während er in Beziehung auf sich »mein Vater« sagt. Allerdings haben erst die von Paulus bekehrten Heidenchristen die Lehre von der Gottessohnschaft ausgebaut.

Die vom griechischen Geiste beeinflußten Heidenchristen, die es gewöhnt waren, sich ihre Götter in Menschengestalt vorzustellen, nahmen den philosophischen Begriff des Logos auf, nach Philos Erklärung das Mittlere zwischen Gott und Welt, und übertrugen ihn auf ihren Heiland, der von nun an zum göttlichen Wesen erhoben wurde, und ihm trat der heilige Geist zur Seite, ursprünglich die Kraft, von der die Propheten beseelt waren. So entstand das Dogma von der Dreieinigkeit[2]), das vom vierten Jahrhundert ab bindend wurde, und dem sich bald die dem Alten Testamente fremde Lehre von der Erbsünde zugesellte. Nach der jüdischen Anschauung, die obwohl in den Erzählungen der Bibel, wie in den Worten

[1]) Eschelbacher, S. 59.
[2]) a. a. O. S. 6.

der Propheten Bestätigung findet, trägt jeder seine Schuld selbst[1]). Die Opfer der alten Zeit wurden nach der Tempelzerstörung ersetzt durch Übung guter Werke; die talmudischen Schriftsteller preisen Israel glücklich, daß es »seine Reinigung von Sünden suche und finde bei seinem himmlischen Vater«, und auch Philo lehrt, daß die Seele sich selbst erlöse, indem sie sich zu Gott emporringe, während die christlichen Theologen den Logos vom Himmel herabsteigen lassen, um als Mensch die Menschen zu erlösen, eine Ansicht, deren fernere Entwicklung fast mit Notwendigkeit zu der Lehre von der Gnadenwahl[2]) führen mußte, wie sie von den Kirchenvätern festgestellt worden ist.

Das Volk freilich beschäftigte sich wenig mit solchen schwierigen Begriffen; es kannte nur seinen Heiland und Erlöser, der die Sünden vergibt und selig macht, und es ergab sich bald einem Heiligenkult, der sein Enstehen dem Bestreben verdankte, das Göttliche auch fernerhin sinnlich wahrzunehmen. Gegen diese Anbetung von Bildern und Verehrung von Reliquien hat die Reformation sich gewendet; sie ist in ihrem Fortschreiten zurückgekehrt zu den einfachen Lehren der Bibel, die ganz im Sinne des Alten Testamentes ein Verehren Gottes, des Hochthronenden, »im Geiste und in der Wahrheit« verlangten, und immer weiter breitet sich die Erkenntnis aus, daß die religiösen Lehren und philosophischen Grübeleien der späteren Zeit nichts mehr zu ändern vermocht haben an dem Gotte, den der große Prophet Israels verkündet, und daß »auch den Gebildeten unserer Tage nur die Wahl bleibt zwischen dem Gotte des Jesaias und dem Atheismus«[3]).

Nicht anders steht es mit der »ethischen Botschaft« von der besseren Gerechtigkeit und dem Gebot der Liebe. Sie ist lange vor Jesu von den Propheten

[1]) Eschelbacher, S. 63.
[2]) a. a. O. S. 64.
[3]) a. a. O. S. 68.

des alten Bundes und von den Schriftgelehrten verkündigt worden. Er, der selbst das vollendete Bild seiner Lehren war[1]), hat nur die altbiblischen Vorschriften in die praktische Tat umgesetzt. Er ist darin seinen Vorbildern, den Propheten und Johannes dem Täufer, gefolgt; aber lange vor ihm war schon das Gebot der werktätigen Liebe, die zu üben war »an Armen und Reichen, an Lebenden und Toten, mit dem Besitze und der ganzen Persönlichkeit des Menschen« und hoch über der durch Geld zu leistenden einfachen Wohltätigkeit stand, als einer der Pfeiler der Welt hingestellt worden[2]). Lange vor ihm war eine großartige soziale Gesetzgebung ausgestaltet, und der Wert der Gerechtigkeit, der persönlichen Liebeswerke, war ebenso allgemein anerkannt, wie das Gebot der Liebe selbst, das Hillel in die Worte zusammen faßte: »Was dir zuwider ist, das tue auch keinem andern«, und das von der Thora bereits auf den Fremdling, der im Lande weilt, ausgedehnt worden war[3]). Dem Feinde allerdings sollte zwar Hülfe und Beistand gewährt werden; ihn zu lieben aber wurde nicht geboten, weil man für unerreichbar hielt, was auch das weitgehende christliche Gebot nicht erzielt hat: die völlige Selbstverleugnung, die Aufgabe jedes Kampfes, und für erfüllbar nur die Forderung, den schwachen und überwundenen Gegner zu schonen.

In allen anderen Lehren herrschte eine fast vollständige Übereinstimmung zwischen Jesus und den Pharisäern, und der Kampf gegen sie entstand erst aus ihrer Weigerung, ihn als den Messias anzuerkennen. Seine scharfen Formen nahm er an, als nach der Zerstörung des Tempels die bisherigen Machthaber, die Sadduzäer und Priester, ihre Gewalt einbüßten und die Pharisäer die geistige Führerschaft übernahmen. Es ist dasselbe Bild, das sich in dem

[1]) Eschelbacher, S. 69.
[2]) a. a. O. S. 72.
[3]) a. a. O. S. 76.

Streite des Apostels Paulus gegen seine christlichen Gegner und der späteren christlichen Sekten unter einander zeigt[1]). Der Begriff des Pharisäismus, wie er sich aus den Erzählungen des Neuen Testamentes entwickelt hat, fehlt nach Harnacks eigner Klage, auch nicht in der christlichen Kirche. Auch hier finden wir das stolze Herabsehen auf andre, die Selbstgerechtigkeit und zur Schau getragene rein äußerliche Frömmigkeit, Eigenschaften, auf deren Boden allein der Rassendünkel gedeihen konnte, der zum Antisemitismus führte[2]).

Das wirkliche Bild des Pharisäers ist ein ganz anderes. Die vielgeschmähten Schriftgelehrten besaßen hohe sittliche Eigenschaften, die derselben Quelle entstammten, aus der Jesus geschöpft hatte. Sie huldigten, wie er, der selbstlos wirkenden Liebe, wenn er auch die Lehre von der Feindesliebe und der Nachgiebigkeit eigenartig ausgestaltet hat und den Kampf gegen die böse Leidenschaft soweit ausdehnte, daß er Enthaltsamkeit von der Ehe verlangte, während sie in der Ehe eine von Gott gebotene, heilige Einrichtung sahen[3]), wie sie ferner mit ihm nicht in der Wertschätzung der freiwilligen Armut übereinstimmten, sondern es für genügend erklärten, den fünften Teil des Vermögens den Armen zu opfern. Dem Salomonischen Liede vom Biederweibe aber ist zu entnehmen, daß die Frau schon damals eine Achtung gebietende Stellung bei den Juden einnahm, und wie diese Schilderungen mehr den Anschauungen der Gegenwart entsprechen, so ist es auch hinsichtlich der Bedeutung der eigenen Arbeit im Gegensatz zu der Lobpreisung des beschaulichen Lebens im Neuen Testamente, die in der katholischen Kirche dahin geführt hat, daß nur der Mönch als wahrer Christ angesehen wird[4]). Der Nach-

[1]) Eschelbacher, S. 80.
[2]) a. a. O. S. 84.
[3]) a. a. O. S. 87
[4]) a. a. O. S 89.

weis, den Harnack versucht, daß Jesus bei allen diesen Lehren nur ein Zukunftsbild vor Augen gehabt hat, muß als mißlungen betrachtet werden, und fest steht nur, daß Jesus kein sozialer Reformer war, wie die alten Propheten, daß er seinen Blick nicht auf die gegenwärtigen Zustände des Staates, in dem er lebte, gerichtet, sondern daß er ein Reich gründen wollte, das nicht von dieser Welt war.

Dies zeigt sich schon darin, daß das Evangelium nichts vom Kampfe ums eigene Recht weiß und hierin gerade diejenigen christlichen Kreise im Stich läßt, die im Alten Testamente nur ein Erbauungsbuch sehen, wie Harnack selbst, der dennoch, um den Unwert der Askese zu beweisen, zu den Worten der Psalmen zurückgreifen muß[1]). Das Evangelium ist eben keine selbständige, in sich abgeschlossene religiöse Lehre und kann die feste Grundlage des Alten Testamentes umsoweniger entbehren, als Jesus selbst nichts anderes wollte, als die Verheißungen der Propheten erfüllen. Weder er noch seine Jünger, sogar Paulus nicht, wollten eine neue Heilige Schrift schaffen. Das Alte Testament war lange Zeit hindurch nicht nur das erste, sondern auch das einzige heilige Buch der Kirche, und erst vom zweiten Jahrhundert ab, schritt man zur Niederschrift des dem Christentume eigentümlichen Neuen Testamentes[2]).

So ist es gekommen, daß das Alte Testament die Grundquelle aller Lehren geworden ist. Was darüber hinaus gefordert worden ist, hat höchstens hinter Klostermauern Beachtung gefunden und wer es heute in seinem vollen Umfange befolgen will, läuft Gefahr, von der christlichen Gesellschaft, die sich die beste nennt, in Acht und Bann getan zu werden. Bestand aber haben die einfachen, schlichten Lehren der Schriftgelehrten, die Jesus übernommen hat; Bestand haben als Grundlage

[1]) Eschelbacher, S. 91.
[2]) a. a. O. S. 92.

jeder Moral die zehn Gebote der Thora, die Forderungen der Gerechtigkeit und gesetzlichen Gleichheit, die als »Mauersteine aus Palästina« in die Verfassungen der Staaten der Neuzeit aufgenommen worden sind. Neue Kraft gewinnen in der sozialen Gesetzgebung der Gegenwart die Vorschriften der Sabbatruhe und der Hülfsbereitschaft dem Schwachen und Armen gegenüber, und das Ziel der Zukunft, es bleibt dasselbe, dem Israel immer zugestrebt hat. Die Herbeiführung einer »Zeit der allgemeinen Gotteserkenntnis, der ungestörten Arbeit und des vollen Friedens«[1]).

Hinsichtlich der Betrachtungen, die Harnack über den Gang des Christentums durch die Geschichte anstellt, läßt sich ebenfalls dartun, daß er die zeitgeschichtlichen Verhältnisse unbeachtet läßt und den Zusammenhang der ersten Christengemeinden mit dem Judentume derart übersieht, daß er den Christen Palästinas bereits alle Eigenschaften ihrer späteren Glaubensgenossen zuschreibt, denen die verschiedensten Elemente beigemischt waren. Die Jünger Jesu, die ihrem Meister über den Tod hinaus treu geblieben waren, suchten ihren Trost und ihre Aufrichtung dort, wo sie gewöhnt waren, sie zu finden, in der Heiligen Schrift. Es ist nicht zu verwundern, daß sie die Stellen, die ihnen auf ihr Vorbild zu passen schienen, so vor allem die Verkündigungen des Jesaias vom »Knechte Gottes« und dem »Gotteslamm«, so lange umdeuteten, bis sie wirklich paßten, oder daß sie die Geschehnisse so lange änderten, bis sie der Verkündigung entsprachen. So schufen schlichte, jüdische Männer voll Begeisterung und Liebe das Lebensbild Jesu mit all dem Rührenden und Erhabenen seiner Erscheinung, mit all der Kraft und Weisheit seiner Sprüche, während dem Apostel Paulus die Aufgabe zufiel, die religiösen Doktrinen festzusetzen, die Bedeutung nur in der christlichen Dogmatik erlangt haben[2]).

[1]) Eschelbacher[2], S. 95.
[2]) a. a. O. S. 99.

Für die Judenchristen blieb Jesus der Messias, der gekommen war, nicht um zu bekämpfen, nicht um aufzulösen, sondern um zu erfüllen; sie, die spöttisch als Ebioniten, als Arme an Geist bezeichnet werden, folgen der Anschauung nicht, daß er, der Gottmensch, Herr über die Gesetze sei. Sie sehen in ihm nur den Menschen und werden deshalb von dem Heidenchristentum, das sich allmählich zu der allmächtigen katholischen Kirche entwickelt, als Ketzer verfolgt. Aber auch im Judentum, zu dessen Sekten sie erst zählten, werden sie nicht auf die Dauer geduldet; sie werden ausgeschlossen, und in das Gebet kommt die Bitte um die Zerstörung ihrer Hoffnungen. Auf dem Heimatsboden konnte das Christentum nicht gedeihen, aber außerhalb seiner Geburtsstätte fand es Anerkennung und von den zahlreichen jüdischen Niederlassungen aus trat es seinen Siegeslauf durch die Welt an, »den Wegen folgend, welche das Judentum gebahnt, die Felder in Angriff nehmend und pflegend, welche dieses bereits mit seinem Saatgut bestellt hatte«[1]).

Wie weit dieses Saatgut schon ausgestreut war, das geht aus der starken Anziehungskraft hervor, die das Judentum schon immer auf die Heiden ausgeübt hatte, namentlich in den griechischen Kolonien, wo zahlreiche Griechen dem israelitischen Gottesdienste beiwohnten und die Keime der Gotteserkenntnis aufnahmen. Gefördert wurden solche Bestrebungen durch die Philosophie, die zu einem klaren Gottesbegriffe vorgedrungen war, und nicht zum mindesten durch die Septuaginta, die Bibelübersetzung, die man den ersten Apostel an die Heidenwelt genannt hat[2]). Ein Zeichen von der Stärke des religiösen Lebens der damaligen Zeit ist es, daß trotz aller Beeinflussung von hellenischer Bildung und Philosophie, wie sie sich namentlich in den Schriften Philos und der alexandrinischen Schule zeigt,

[1]) Eschelbacher, S. 105.
[2]) a. a. O. S. 110.

doch der wesentliche Inhalt des Judentums ungetrübt aufrechterhalten blieb, ja, daß es gelang, diesen Inhalt weiten Kreisen der heidnischen Welt zugänglich zu machen. Zweifellos ist es auch, daß es Philo war, dessen Werke großen Einfluß auf die Fortentwicklung der christlichen Lehren ausgeübt haben, und ebenso zweifellos, daß die religiöse, moralische und philosophische Fragen behandelnden Vorträge in den Bethäusern der Synagoge viele Anhänger gewannen und dem Judentum die Anerkennung verschafften, die es vorher entbehrt hatte. Je weiter sich aber seine Lehren ausbreiteten, destomehr wurde die Religion »entschränkt«; sie hörte auf, das Besitztum eines einzelnen Volkes zu sein, und die Juden wurden sich mehr und mehr ihrer hohen Mission bewußt, Gott der Welt zu bringen[1]). Dabei nahmen sie Abstand von allen beschränkenden Vorschriften, die für die geborenen Israeliten, für das auserwählte Volk von Priestern, galten; von allen andern wurde, wenn sie nicht als Proselyten der Frömmigkeit freiwillig alle Pflichten auf sich nahmen, nur die Anerkennung des einig-einzigen Gottes und die Beobachtung des Sittengesetzes, der natürlichen Religion der Menschheit verlangt[2]). Auch die Fremdlinge, die in den Städten Palästinas wohnten, erfreuten sich aller staatsbürgerlichen Rechte, wenn sie die noachidischen, das heißt die für alle Menschen gültigen Gebote, inne hielten, und ihnen gleich wurden alle geachtet, »die Gott fürchten«, mochten sie welchem Volke auch immer angehören. Immer weiter drangen die israelitischen Lehren im Osten und Westen vor; Worte der Bibel waren in den Kreisen der Gebildeten heimisch, und griechische Gemeinschaften vereinigten sich, dem höchsten Gotte, der erhaben und ewig ist, dem Schöpfer und Erhalter, zu dienen[3]).

Das war auch der Boden, auf dem das Christentum

[1]) Eschelbacher, S. 121.
[2]) a. a. O. S. 123.
[3]) a. a. O. S. 127.

gedeihen konnte, und Eschelbacher führt in dem letzten Kapitel seiner Schrift noch einmal seinen Werdegang vor, zeigt, wie aus dem Messias der Juden der Erlöser der Menschheit wurde, und wie Paulus als Apostel der Heiden die Trennung der Heidenkirche von dem Judenchristentum vorbereitete und den Messias zum Heiland mit göttlichen Attributen umschuf; er zeigt ferner, welche Einflüsse tätig waren, dem neuen Glauben die weite Verbreitung zu sichern, und wie sich als Folge der völlig gewandelten Anschauungen langsam die Bildung selbständiger christlicher Gemeinden vollzog[1]). In diesen Gemeinden aber lebte ein starker Missionstrieb, der sich vom zweiten Jahrhundert ab hauptsächlich der Bekehrung von Heiden zuwandte und dadurch zwar die Abkehr vom Judentum verstärkte, aber dem Alten Testamente seine Bedeutung als »unerschütterliche Grundlage und unentbehrlichen Geistesquell« nicht zu rauben vermochte[2]). Naturgemäß waren auch die gottesdienstlichen Einrichtungen der Christen dem Judentum entlehnt und in den ersten Jahrhunderten die völlig gleichen, bis endlich auch Sabbath und Feste um der Unterscheidung willen auf andere Tage verlegt, die Organisation eine andere wurde und die erhöhte Bedeutung der kirchlichen Ämter zum Ausbau einer mächtigen Hierarchie führte, die jeden, der es wagte, in seinem Glauben von ihren Lehren abzuweichen, als Ketzer verfolgte, vor allem die »Christen der Beschneidung«, die christgläubigen Juden, die noch ihren alten Bräuchen treu geblieben waren[3]).

Daß diese Entwicklung eine Folge der paulinischen Briefe war, die das jüdische Gesetz als »einen Fluch Gottes«, als eine Veranstaltung »zur Mehrung der Sünde« ansehen, erkennt auch Eschelbacher an; aber in Übereinstimmung mit vielen christlichen Kritikern erklärt er

[1]) Eschelbacher, S. 136.
[2]) a. a. O. S. 139.
[3]) a. a. O. S. 144.

diese Briefe für unecht und ebenso wie die johanneischen Schriften als einen Ausfluß hellenischen Geistes, woraus allein die gegensätzliche Stellung gegen das Judentum und der Kampf gegen das Gesetz entsprungen ist[1]). In das Gesetz aber ist auch das Sittengesetz eingeschlossen. Der Paulus der Briefe glaubt nicht an die Fähigkeit des Menschen, aus sich heraus sittlich zu sein. Die Sünde wohnt ihm im Fleische, und so bildet sich die Lehre von der Erbsünde, die nur durch den Opfertod Jesu getilgt werden konnte und immer von neuem getilgt wird für die, die an den Erlöser glauben[2]).

Und weiter tut Eschelbacher dar, wie unter dem Einflusse der paulinischen Lehren, welche die Liebe des Gesetzes Erfüllung nennen, und des Johannesevangeliums, des Evangeliums der Liebe, der glühendste Judenhaß sich Bahn bricht[3]), wie sich der gleiche Haß gegen alle Sekten und gegen die Heiden richtet, deren Tugenden Augustin »glänzende Laster« heißt, und zu einem erbarmungslosen Vernichtungskriege führt, und wie von dem Heidenchristentum das Dogma geschaffen und der Messias in den Mittler, der selbst ein Gott ist, umgewandelt wird[4]). An der Hand Harnacks verfolgt er sodann die Entwicklung des Christentums als Staatsreligion, seine Spaltung in eine griechische und eine römisch-katholische Kirche, deren erste nur eine Fortsetzung der griechischen Religionsgeschichte ist, ihre Anhänger sittlich nicht zu heben vermochte und, vom Aberglauben erfüllt, in ihrem gegenwärtigen Zustande nur noch in bescheidenem Maße die Kenntnis des Evangeliums aufrecht erhält, also gerade der Lehren, die Jesus aus dem Geiste seines Volkes geschöpft hatte[5]).

[1]) Eschelbacher, S. 148.
[2]) a. a. O. S. 150.
[3]) a. a. O. S. 155.
[4]) a. a. O. S. 157.
[5]) a. a. O. S. 161.

Der römisch-katholischen Kirche war ein besseres Wirken beschieden. Sie ist in der Tat die geistige Mutter der Völker Westeuropas geworden. Aber auch sie vermochte die »Widersprüche zwischen den Lehren und Forderungen des Evangeliums und der Gestaltung des kirchlichen Lebens« nicht zu bewältigen[1]). Sie predigte die Liebe und übte den Haß. Für die Ketzer flammten die Scheiterhaufen, und die Seelen der Ungläubigen schmachteten im Fegefeuer und in der Hölle. Den Auswüchsen des Katholizismus trat die Reformation entgegen; doch Folter und Inquisition, Hexenwahn und Teufelsglaube blieben noch lange mächtig. Nicht die Religion, sondern die Wissenschaft hat damit aufgeräumt. Das Studium der religiösen Urkunden jedoch führte, wie Harnack sagt, zu »einer Reduzierung der einzelnen Faktoren, welche einst das Christentum gebildet haben, auf seine wesentlichen Elemente«[2]), d. h. er gibt nahezu alles auf, was durch das Heidentum und die griechischen Philosophen hinzugefügt worden ist; er stellt sich in Gegensatz zu den Lehren des Apostels Paulus und bezeichnet die Religion als »die Gottes- und die Nächstenliebe«[3]). Er kehrt also zurück zu der Auffassung des Judentums, wie sie von den Urchristen übernommen worden ist, und er hat damit eine Denkweise bekundet, die jeder mit ihm teilen kann, welcher religiösen oder philosophischen Richtung er auch angehöre.

Die Werke der Nächstenliebe üben, das heißt an den großen sozialen Aufgaben der Gegenwart mitarbeiten, es heißt aber auch Achtung haben vor der Überzeugung andrer und Verständnis für deren Handlungsweise, es lehrt Feindschaft und Haß überwinden und wird dereinst Juden und Christen den gleichen Weg führen zu dem

---

[1]) Eschelbacher, S. 162.

[2]) a. a. O. S. 165.

[3]) a. a. O. S. 168.

hellen, leuchtenden Ziele der Zukunft, zu dem messianischen Reiche des Friedens.

Zu dieser Erkenntnis führt Eschelbachers Buch, und darum kann es eine mächtige Waffe in dem Kampfe gegen den Indifferentismus werden. Es rüttelt auf und gibt zu denken; es lehrt jeden, der noch sehen will, die Schale unterscheiden von dem köstlichen Kern, und indem es zeigt, wie das Christentum alles, was edel und sittlich, was unvergänglich in seinen Lehren ist, dem Mutterglauben verdankt, lehrt es das Judentum in seinem innersten Wesen verstehen, und »wer das Judentum kennt, muß es lieben und wird es nimmermehr verlassen!«

# Studien zum Buche Esther.

Von S. Jampel.

(Fortsetzung.)

## II.

### Kritik der neueren und neuesten Hypothesen.

Die älteren Hypothesen, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, sind in der Regel verschiedenartigen Charakters und treten fast ganz unabhängig von einander auf. Mit dem Beginne der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts aber ist hier eine wesentliche Änderung eingetreten. Die Assyriologie, die bis dahin für das Estherproblem nicht in Betracht kam, hat seitdem diese ganze Frage in ihren Bereich gezogen und beherrscht heute das ganze Gebiet dermaßen, daß sämtliche während dieses Zeitraumes zutage geförderte Vermutungen im Grunde doch nur verschiedene Abzweigungen der seit anderthalb Jahrzehnten von den Assyriologen Jensen und Zimmern verfochtenen Grundhypothese sind.

Ganz wie bei der Beurteilung der ersten 11 Kapitel der Genesis gilt heute jede Untersuchung über das Estherproblem von vornherein für verfehlt und unwissenschaftlich, wenn sie nicht von der babylonischen Mythologie ihren Ausgangspunkt nimmt.

**1.** Den ersten Anstoß zu dieser Hypothese gab der Assyriologe Hommel, der in einer Notiz[1]) auf das babylonische Wort »Puchru«, »Festversammlung« hinwies und »ימי הפורים« als »die Festtage« fassen wollte. An diese Vermutung Hommels und zugleich an diejenige Lagarde's,

[1]) Weißlowitz, Prinz und Derwisch, S. 161.

der in den GGA. vom Jahre 1900 seine oben (S. 166 ff.) erwähnte Pharwadigan-Etymologie fallen ließ und den Namen Purim mit dem syrischen und mandäischen »פוחרא« = »Mahl, Mahlzeit« in Zusammenhang brachte[1]), knüpfte Zimmern in der ZATW. 1901 an und brachte Purim mit dem berühmten babylonischen Neujahrsfest, welches sumerisch »zag-mug« = assyrisch »ריש שתא« heißt in Verbindung. Das babylonische »Puchru« ist, nach Zimmern, sachlich dasselbe wie das syrisch-mandäische »פוחרא« da auch die babylonische Bezeichnung sich auf das »Mahl« bezieht, welches die Götter am Jahresanfang unter dem Vorsitze Marduks feiern, und bei welchem auch die Schicksale der Menschen für das kommende Jahr bestimmt werden. Damit will Zimmern auch die Beziehungen zwischen גורל und Nissan (Esther 3, 12) gefunden haben.

Natürlich fehlt es bei Zimmern noch an einer Erklärung der Haupterzählung des Buches, auch vermißt man bei ihm noch die Urtypen der im Buche auftretenden Personen. Dies alles aber liefert bereits Jensen in seiner großen Untersuchung über die elamitischen Eigennamen (WZKM. 1892) und in seinem Briefe an Wildeboer (Marti-Budde B. C. zu Esther) in einer sehr überraschenden Weise. Das Ergebnis der Jensenschen Untersuchung, der sich auch Zimmern (KAT. 1903) und Jeremias (ATAO. 1904) fast vollständig anschließen, ist folgendes:

1. Mordechai ist Marduk; 2. Esther ist Ištar; 3. Mordechai ist der Vetter Esthers wie Marduk der Cousin von Ištar; 4. Esthers Brautnamen ist הדסה = Ištars Brautnamen chadašatu, d. h. Braut; 5. Haman = Humman, ist der oberste Gott der Elamiten; 6. זרש ist die elamitische Göttin Giririša; 7. זרש ist die Frau Hamans = Giririša, die Frau Hummans; 8. ושתי ist die elamitische Göttin Wašti; 9. Mordechai ist Marduk oder Gilgamiš; er steigt am Anfang des Jahres aus der Unterwelt herauf

[1]) Vrgl. auch Nöldeke, Mandäische Grammatik, S. 91.

und feiert am Nissan sein Epiphanienfest; 10. Gilgamiš besiegt den Elamiterkönig Chumbaba-Humman, und Mordechai besiegt den Elamiter Haman; 11. Gilgamiš wird bei diesem Siege unterstützt von seiner Braut chadašatu und Mordechai von Esther; 12. Chumbaba wird von Gilgamiš bei der hohen Zeder, welche vor dem Ištartempel stand erschlagen, und Haman findet seinen Tod an dem hohen Baume; 13. Babylon führt Krieg mit Elam = Marduk, dem babylonischen Nationalgott, mit dem elamitischen Gotte Humman = Mordechai mit Haman; 14. Purim ist somit eine Nachbildung des babylonischen zag-mug = Neujahrsfestes, an dem die Schicksale גורל bestimmt wurden, und »פור = Puchru«.

Der Leser wird sich des faszinierenden Eindruckes, welchen diese Hypothese auf ihn macht, kaum erwehren können und wird es daher auch begreiflich finden, daß sie schnell die Alleinherrschaft erlangte und sie immer noch inne hat. Sehen wir jedoch zu, wie es sich in Wirklichkeit damit verhält. Hier muß vor allem mit dem entschiedensten Nachdruck auf ein sehr wichtiges Moment hingewiesen werden, welches von den Exegeten, wie es scheint, ganz unberücksichtigt geblieben ist: daß nämlich die inschriftliche Literatur, der Jensen fast das gesamte Material zur Lösung des Estherproblems, besonders die wiederentdeckten Personennamen verdankt, nicht die allgemein bekannte assyrisch-babylonische Literatur ist, die über einen reichhaltigen Wortschatz und eine annähernd vollständige Grammatik verfügt, — sondern daß die Quelle vielmehr die altsusischen oder altelamitischen und die in der Ebene von Mal-Amir gefundenen Inschriften sind, deren Keilschrift zwar die altbabylonische ist, von deren Sprache es aber noch nicht einmal feststeht, welcher Sprachenfamilie sie angehört, da sie weder semitisch noch indogerma-

nisch zu sein scheint. Von den 15 Inschriften mit insgesamt zirka 160 Zeilen sind außer den wenigen Eigennamen noch keine zehn Worte sicher bekannt, deren Deutung auch nur einigermaßen als zuverlässig gelten dürfte, und die vereinzelten Vokabeln, die man gefunden zu haben glaubt, sind durch sehr unsichere Vergleiche mit den Achämenideninschriften zweiter Art nur ganz vermutungsweise gedeutet. Nicht nur sind die versuchten Lesungen von Oppert[1]) und Sayce[2]) als viel mehr als gewagt nachgewiesen, sondern auch die neuesten Untersuchungen Weißbachs[3]) schweben ganz in der Luft, und zwar dermaßen, daß nicht nur der Sinn jedes einzelnen Wortes und jedes einzelnen Satzes ganz unsicher ist, sondern daß auch von jeder dieser Inschriften fraglich ist, ob von der ganzen Geschichte, die aus ihr herausgelesen wurde, überhaupt etwas in ihr enthalten ist.

Die allgemeine Geschichte der Keilschriftentzifferung zeigt uns zwar, daß die ersten Begründer dieser Wissenschaft mit noch zweifelhafterem Material als die heutigen Interpreten der altsusischen Inschriften arbeiteten, und daß sich das meiste davon nachher dennoch als richtig erwies, weshalb man heute allerdings wohl berechtigt ist, auch auf den noch dunkeln Gebieten der Inschriftenliteratur solche Versuche zu wagen. Zur Lösung von religionswissenschaftlichen Problemen aber darf, wie mich dünkt, ungegorener Brei doch unter keinen Umständen ohne weiteres verwendet werden. Sehen wir uns nun die Einzelheiten der Jensenschen Hypothese der Reihe nach an.

1. Mordechai ist Marduk! Die Identifikation setzt die philologische Ableitung des Namens Mordechai von

---

[1]) Akten des Orientalisten-Kongresses. Paris 1873

[2]) Akten des Leidener Orientalisten-Kongreses, 1883 und 1885.

[3]) Anzan-Inschriften, in d. Abh. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. XXVIII, XII. und Neue Beiträge, ibid. XXXIV, XIV.

Marduk als selbstverständlich voraus. Diese ziemlich alte Etymologie ist aber keineswegs so einwandsfrei, wie die Exegeten glauben. Sie ist daher auch von Gelehrten wie Oppert und Scheftelowitz verworfen worden. Allein für unsere Frage ist das wenig von Belang; denn wenn auch Mordechai, wegen des Suffixum ai statt מרדכי, eher auf den persischen Namen »Marduka« zurückzuführen sein sollte, so wird doch der persische Namen Marduka unbedingt auf den babylonischen Marduk zurückgehen müssen. Dann stammt eben der Namen Mordechai nicht unmittelbar, sondern mittelbar von Marduk. Das würde die Jensensche Ableitung nicht im geringsten beeinträchtigen. Der Einwurf, daß der persische Jude Mordechai mit dem babylonischen Gotte doch nichts zu tun haben könne, ist aber schon deshalb nicht beachtenswert, weil die Quelle (Ester 2, 5—7) Mordechai als von Babylon stammend bezeichnet. Der Name war übrigens schon ein halbes Jahrhundert vorher bei den Juden heimisch. (Esra 2, 1. Neh. 7, 5). Mordechai kann daher, falls er in Persien geboren war, — was aber nach dem Zusammenhang nicht möglich ist, — diesen Namen in den jüdischen Kreisen oder gar in seiner eigenen Familie vorgefunden haben. Wenn ferner Scheftelowitz meint, es sei unglaublich, daß eine glaubenstreue jüdische Familie sich den Namen eines babylonischen Gottes beigelegt hätte, und daß es ferner nicht bekannt sei, daß der Mardukkultus zu irgend einer Zeit im Judentum Eingang gefunden hätte, so mißt er einer solchen Namenswahl viel mehr Ernst und Vorbedacht zu als ihr in Wirklichkeit zukommt. Haben etwa die babylonischen Juden dieser Zeit, welche die meist aus Götternamen bestehenden Monatsnamen akzeptierten, auch diesen Göttern gehuldigt? Vgl. z. B. Ezechiel 8, 15: נשים מבכות את התמוז, ferner jer. Rosch ha-Schanah (1, 2, fol. 56 b) שמות החדשים ניסן אייר סיון תמוז וכו׳ עלו עמהם מבבל. Oder brauchen etwa Jakob, Saul, David u. n. v. a. die Götter adoriert zu haben, deren Namen sie ihren

Kindern (vgl. Gen. 30, 11 und Jesaja 65, 11 : העורכים לגד ישולחן, vgl. auch B. Sanhedrin 20 דרגיש לגד, II. Samuel 24, 11 גד החזה, I. Chron 8, 33. 14, 7) beilegten? Die babylonischen Juden übernahmen solche Namen aus ihrer Umgebung mit ebensolcher Vorliebe, wie die Juden der talmudischen Zeit die griechischen und römischen Namen wie Symmachos, Hyrkanos, Levitas, Pappus usw. Ja selbst an einem Namen Titus fehlte es nicht[1]), obgleich die Regel לא מסקינן בישמיהו של רשעים lautet.

Der Name Mordechai muß daher, zumal er in der vorexilischen Zeit nicht vorkommt, ob direkt oder indirekt, auf den babylonischen Namen Marduk, den in der spätbabylonischen und persischen Zeit die meisten Personen[2]) trugen, zurückgeführt werden[3]). Aber ebensowenig wie bei diesen vielen babylonischen und persischen Personen darf das Vorkommen dieses Namens bei einem Juden als Beweis für mythologische Hypothesen herbeigeholt werden.

Es darf ferner nicht außer acht gelassen werden, daß Marduk als Nationalgott Babels mit dieser Stadt so eng verbunden erscheint, daß der mit der babylonischen Mythologie vertraute Verfasser des Buches Esther unter keinen Umständen es unterlassen hätte, dieser Stadt eine sehr große Rolle zuzuweisen. Ferner erscheint Marduk in der babylonischen Literatur, gerade in seiner Eigenschaft als Allbesieger, so sehr mit seinem Vater Ea verknüpft,

[1]) Jeruschalmi Bikkurim 2.

[2]) Vgl. die Tausende Namen in den keilinschriftlichen Kontrakttafeln bei Straßmayer Babylon. Texte.

[3]) Auch aus den keilinschriftlichen Kontrakttafeln der Achämenidenzeit, die von jüdischen Namen förmlich wimmeln, geht deutlich hervor, daß die babylonisch-persischen Juden sich unbeanstandet Götternamen beilegten, Männer wie z. B. "בלאבוצר„ dessen Sohn "מנימין„ oder "נבודין„ dessen Sohn ינדליהו hieß, waren doch zweifellos Juden. (B. A. IV 552.) Auch bei andern Völkern findet man, daß Leute sich Namen von Göttern beilegten die sie nicht verehrten. Vgl. betreffs der cyprischen Inschrift des בעלרם בן עבד מלך bei Meister, Griech. Dialekte, II, 150.

daß es unbegreiflich wäre, wie unser Verfasser, der angeblich hier so viele mythologische Namen untergebracht hat, nicht wenigstens auch den Ea in den Namen des Vaters Mordechais verwebt hätte.

Was ferner die Gleichung Esther = Ištar angeht, so ist diese bereits von Gesenius, verteidigte Ableitung, die Jensen als selbstverständlich voraussetzt, sowohl von älteren als auch von jüngeren Gelehrten heftig bestritten worden. Aber auch hier sind die Einwürfe nicht sehr stichhaltig. Der Hinweis von Scheftelowitz (a. a. O.) darauf, daß in der Bibel der Name Ištar stets durch „עשתרות" wiedergegeben wurde, daß demnach sowohl das „א" statt des sonstigen „ע" und das „ם" statt des „ש" unerklärt bliebe, erledigt sich einfach dadurch, daß die Bibel sonst nicht die babylonische Form »Ištar«, sondern die kananäische Form עשתר wiedergibt, die in den phönizischen Inschriften unzähligemal wiederkehrt. Die Pluralform „עשתרות" rührt daher, daß die Kananäer ebenso wie die Babylonier die Ištar in verschiedenen Gestalten und Eigenschaften verehrten, wie ja auch die Keilinschriftliteratur die Ištar von Erech, die von Ninive und die von Arbela stets voneinander unterscheidet. Berücksichtigt man ferner, daß „אשרה" welches doch mit עשתרות zweifellos identisch[1]) ist, mit Bestimmtheit auf einen Stamm „אשר" »glücklich« oder assyrisch »Ort« hinweist, so erscheint doch das „א" in Esther durchaus berechtigt, während das „ע" des kananäischen עשתרות in der Eigenart der phönizischen Wiedergabe eines babylonischen »i« zu suchen sein wird. Übrigens ist auch „אשתר" im Kananäischen nicht vereinzelt[2]). Wenn auch ferner in sämtlichen semitischen Sprachen das „ש" sich noch erhalten

[1]) Vgl. die fortwährende Abwechslung zwischen „את הבעלים ואת העשתרות" und „את הבעלים ואת האשרות" Richter 2, 13. 3, 7 I. Könige 18, 19. II. Könige 23, 4 u. v. a. Auch keilinschriftlich wechselt häufig עבד אשרה mit עבדאשתר. ATAO. 237.

[2]) Vgl. Lidzbarski, Nordsem. Epigr., 230.

hat, so ist doch im Aramäischen "עסתר" nicht selten [1]). Wenn es ferner im Talmud (b. Megilla 13 a) heißt „שהיו האומות קוראין אותה אסתר ע"ש אסתהר", so entspricht es vollständig der Wirklichkeit, da tatsächlich im Syrischen und Mandäischen "עסתרא" „אסתרא" »Stern« bedeutet; aber auch diese Bezeichnungen gehen eben auf das Babylonische zurück, woselbst Ištar als »die strahlende Göttin« das Urbild der Venus war[2]). Ja die Tatsache, daß im Syrischen »Venus« viel häufiger noch "בעלתי„ genannt wird[3]), eine Bezeichnung die in der spätassyrischen Zeit, so bei Asurbanipal, auch von Ištar als der Gemahlin Bels gebraucht wird, läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß die syrisch-mandäische Bezeichnung "אסתהר„ = »Stern« auf die babylonische Ištar gurückgeht.

Es muß daher zugegeben werden, daß der Name Esther etymologisch mit dem Namen der babylonischen Göttin verwandt ist. Aber was kommt dabei für die Jensensche Hypothese heraus? War etwa dieser Name in Babylon und in Phönizien nicht ein sehr häufiger[4])? Oder soll wirklich die Ištar, welche in der ganzen Keilschriftliteratur als der Inbegriff aller Wollust und Sinnlichkeit gefaßt wird, und zwar dermaßen, daß während ihres Aufenthaltes in der Unterwelt, jeder sinnliche Trieb hienieden aufgehört haben soll[5]), das Prototyp für Ester sein, welche allen Schmuck zurückweist und gar keine Lust zeigt, dem König zu gefallen? Oder würde in einen Ištarroman der der Ištar geheiligte Elulmonat nicht mithineingezogen worden sein?

---

[1]) Vgl. Lidzbarski a. a. O. 345.

[2]) Davon berichtet auch der Midrasch (vgl. ילקוט רמז מ"ד :ראה. שמחזאי ריבה אחת ושמה אסתהר נתן עיניו בה„ אמר לה שמעי לי אמרה לו איני שומעת לך עד שתלמדיני השם המפורש, למדה אותו שם והוכירה אותו שם ועלתה לרקיע . . . . . וקבעוהו בין שבעה כוכבים הללו וכו׳.

[3]) Vgl. Bar Bahlul, Lexicon Syriacum, ed. Duval דכד . . . תמז„ רחמתי בעלתי.

[4]) Vgl. Straßmeyer Babyl. Texte u. KB. IV an zahlreichen Stellen.

[5]) Vgl. Ištars Höllenfahrt.

3. Ferner wird behauptet, es sei Marduk der Vetter Ištars gewesen. Aber nirgends in der ganzen babylonischen Mythologie ist etwas davon erwähnt, daß Ea, der Vater Marduks, und Anu, der Vater Ištars, Brüder gewesen seien, folglich kann auch Ištar nicht als die Cousine Marduks gedacht worden sein. Die häufig wiederkehrende Trilogie der Götter Anu, Bel und Ea ist bloß eine Zusammenfassung des gesamten Universums, da Anu-An = Himmel, der Himmelsgott, Bel, "שר מתאת„ »der König der Erde« und »Ea« "שר אפסו„ »der König des Ozeans« ist. Umgekehrt müßte, wenn diese Trilogie eine brüderliche Verwandtschaft bedeuten sollte, Esther vielmehr die Nichte Mordechais sein, da Marduk schon seit dem Ende des dritten vorchristlichen Jahrtausendes mit Bel vollständig identifiziert wird. Ferner gilt gerade in der spätbabylonischen Literatur Ištar als die Frau des Marduk[1]).

4. Zu der Gleichung הדסה = chadašatu ist zu bemerken: Sowohl das Wort chadašatu als seine Bedeutung »Braut« hat Jensen bei den Haaren herbeigezogen. Weder steht es fest, daß ein Wort chadašatu dort existiert, noch gibt es einen Anhaltspunkt für die Bedeutung, die ihm Jensen gibt. Zugegeben aber die verstümmelten Worte des abgebröckelten Fragmentes wären so zu lesen, wie sie Jensen mutmaßlich ergänzt, und chadašatu wäre sinnverwandt mit "כַּלָּתוֹ„ = Braut, wodurch hängt das mit Esther zusammen[2])?

---

[1]) Nach Reisner, Hymnen, Nr. 3, Obv. 8, ist chadašatu (nach Jensen Istar) Gattin des Marduk.

[2]) Die von Jensen hier gemachte Verknüpfung stößt auf zahlreiche Widersprüche. Humbaba, den Galgamiš schlägt, ist doch der von Bel eingesetzte Hüter des Tempels der Irnina-Ištar. Wie soll also Ištar seine Vernichtung fordern? Jensens Identifikation von Gilgamiš-Šamaš-Marduk ist mit dem ganzen Inhalt von Tafel II und III des Gilgamišepos unvereinbar. Šamaš weist dort den Eabani zurecht, der die Freundschaft des Gilgamiš nicht zu schätzen versteht Gilgamiš bittet ferner seine Mutter רמת בעל, sie möchte für ihn Gunst

5. Soll המן = Humman sein. In den elamitischen Inschriften ist aber ein Gott Namens Humman nirgends erwähnt, und nur auf vielen Umwegen wird auf die Existenz eines solchen geschlossen. Es erwähnen nämlich die anzanischen Inschriften einen König Namens »chumbanumena«; und Sancherib nennt einen elamitischen König »Ummanmenanu«. Da nun die babylonische Chronik einen elamitischen König Ummanigaš nennt, der bei Sargon Chumbanigaš heißt, so wird hieraus auch auf die Möglichkeit einer Identifikation des Chumbanumena der anzanischen Inschriften mit dem Ummanmenanu bei Sancherib geschlossen. Nun nennt Asurbanipal in der Liste der elamitischen Götter einen Gott Amankasibar (maš). Daraus folgert Jensen einerseits, daß der eigentliche Name des Gottes, der in alle diese Namen eingeflochten ist, Chuban, Huban, Humban, Umman, Amman oder Haman gewesen sein muß, andererseits, daß er, da er so häufig in den Königsnamen vorkomme, der höchste Gott der Elamiter gewesen sei und gerade darum im Buche Esther als Gegenstück zum höchsten Gotte der Babylonier, nämlich Marduk, gebraucht werde.

Wenn man alle diese etymologischen Schwierigkeiten in Betracht zieht und dazu noch bedenkt, daß, so zahlreich auch in den elamitischen Götter- und Königs-

von Šamaš erflehen. Esther müßte ferner die Braut Mordechais sein, wie Ištar die des Šamaš ist. Von der Interessantesten Szene des Gilgamišepos, nämlich von Ištars Bewerbung um die Gunst des Gilgamiš und der schmählichen Zurückweisung, welche blutige Kämpfe zur Folge hatte, ist in unserem Buche keine Spur zu finden. Auch vermißen wir hier die Erwähnung Erechs, deren Nationalgott Gilgamiš war.

Chumbabachum-ba, der die Zeder hütet, ist wahrscheinlich identisch mit dem iranischen Huma oder Homa, welcher der Beschützer des nach ihm benannten Lebensbaumes »Homa« ist. (Vgl. Zend-Avesta I, 114, II, 246 und zur richtigen Interpretation Rhode, Sagen und Mythen, 115, Windischmann, Zoroastrische Studien, 165. Brodbeck, Zoraster, 336.)

namen diejenigen mit einem eingeflochtenen Chuban oder Huban sind, dennoch nirgends ein Gottesname wie Chuban, Huban, Uman usw. alleinstehend gefunden worden ist, und wenn man ferner berücksichtigt, daß gerade in der Achämenidenzeit dieser Name fast ausschließlich »Immaniš« Immaniši heißt, so wird man zur Überzeugung gelangen, daß Haman im Buche Esther ebensowenig mit einem elamitischen Gotte identifiziert werden kann, wie etwa die heutigen Bauern von Deschistan, unter denen solche Namen noch immer sehr häufig sind[1]).

6. Soll זרש = Kiririša sein. Ein Wort Kiririša kommt nun in den anzanischen Inschriften allerdings mehrfach vor, allein seine Bedeutung ist ganz unbekannt. Das Wörtchen Kirir im assyrischen Vokabular K 2100, auf das sich Weißbach, allerdings mit großer Vorsicht beruft, steht ganz ohne Zusammenhang und ist daher noch dunkler als das Kiririša der anzanischen Inschriften selber. Die Tatsache daß es in Asurbanipals elamitischer Götterliste nicht vorkommt, spricht sogar sehr dafür, daß es kein Gottesnamen ist; als Gottesnamen müßte es zweifellos auch in Personennamen eingeflochten vorkommen, was nirgends der Fall ist. Es müßte denn Kiririša mit Karsa, Kirsamas identifiziert werden, was sehr unwahrscheinlich ist. Stände es aber sogar fest, daß Kiririša eine weibliche Göttin sei, so bliebe selbst dann noch unbegreiflich, wieso man philologisch Kiririša mit זרש identifizieren kann.

In der jüngsten Zeit ist Jensen selbst an dieser Identifikation irre geworden und zieht jetzt, statt der fallengelassenen Kiririša eine Weingöttin Siraš zum Vergleich[2]) heran. Allein diese letztere ist keine elamitische Göttin, sondern eine babylonische, und damit fiele das ganze System zusammen.

Nun wird 7. זרש, Gemahlin des Haman, zu Kiririša,

[1]) Vgl. Billerbeck, Susa, 1893, 174.

[2]) Vgl. Z. D. M. G. 55, 228, Zimmern K. A. T. 485.

der Gemahlin des Human, in Parallele gesetzt. Aber abgesehen davon, daß nach dem Vorhergesagten, Kiririša für unsere Frage gar nicht mehr in Betracht kommen kann, ist diese ganze Behauptung Jensens unbegründet. Jensen übersetzt nämlich den Satz »siyan angal aak kiririša« Tempel des großen Gottes und der Kiririša[1]) und schließt hieraus, daß Humban der Gemahl der Kiririša war, weil an-gal und Kiririša in demselben Tempel wohnten und an-gal = großer Gott niemand anders als der berühmte Chumban gewesen sein könne.

Allein es ist nicht sicher, ob die Worte »siyan und a-ak« richtig übersetzt sind, ferner ob nicht an-gal ein Epitheton von Kiririša ist, da aak in Silchak E. 14. fehlt. Schließlich hat man kein Recht an-gal = großer Gott, mit Humban ohne weiteres zu identifizieren, wenn doch in Asurbanipals Götterliste deutlich gesagt wird, das Šušinak der oberste Gott der Elamiter war, während Amankasibar, den Jensen mit Humban identifiziert, dort eine sehr sekundäre Stellung einnimmt.

Was 8. die Identifikation der ושתי mit der elamitischen Göttin Vašti angeht, so ist die Existenz des Namens Mašti, den Jensen in der Sikafth i Salman-Inschrift gefunden haben will[2]), von sämtlichen Assyriologen, die sich mit dieser Inschriftengruppe eingehend befaßten, aufs heftigste bestritten worden. Vgl. Sayce a. a. O., Weißbach, Neue Beiträge a. a. O., Hommel, Planeten und Tierkreisgötter in Hamburger-Oriental.-Kongreß-Akten 1903, die alle diesen Namen »Barti« und nicht Masti lesen[3]). Es kommt aber

[1]) Vgl. Weißbach a. a. O. Silchak. B. G. 3.

[2]) »M« darf im keilinschriftlichen meistenteils auch »w« gesprochen« werden.

[3]) Es handelt sich hier um das bei Delitzsch A. L. 4. S. 8, 122 in Nr. 49 angeführte kreuzförmige Keilschriftzeichen, welches sowohl im babylonischen als auch im Assyrischen den Silbenwert Bar, Par und Maš hat, sonderbareweise aber in der ganzen altbabylonischen wie in der susischen Literatur kleine Abweichungen

auch noch dazu, daß in der elamitischen Götterliste bei Asurbanipal, keine Gottheit, deren Namen dem Worte Wašti oder Mašti auch nur ähnlich wäre, sich vorfindet, wärend dortselbst eine Göttin Barti-kira deutlich genannt wird. Daher erscheint die Lesung Barti in unserem Falle doch über allen Zweifel erhaben.

Zugegeben aber, der Name Mašti stände gar in den Malamirinschriften, so fiele doch gerade durch diese Lesung, die den Vergleich mit der Parti-kira des Asurbanipal aufhebt, jede Sicherheit weg, in diesem Wort eine Gottheit zu suchen. Wenn Jensen darauf verweist, daß Mašti das Attribut »zana« gleich der Göttin Kiririša hat; so darf doch nicht übersehen werden, daß es, bei der Dunkelheit des isolierten Wörtchens »Kirir« im obenerwähnten assyrischen Vokabular, noch sehr fraglich ist, ob auch Kiririša der Name einer Gottheit ist, und selbst wenn er ein solcher wäre, ob er eine weibliche Gottheit bezeichnet, und wenn das schon der Fall wäre, ob »zana« ein Epitheton ist, und schließlich ob, wenn es sich so verhielte, es ein weibliches Epitheton ist, da es doch auch ein allgemein neutrales Attribut sein könnte.

Jensens fernerer Beweis von Zeile 11 der Sikaft i Salmaninschrift, wo er die Worte »Mašti amma baha naappirina« mit »Vasti, die Mutter und Gebärerin der Götter« übersetzt, verdient noch viel weniger Beachtung, da diese ganze Übersetzung auf vager Vermutung beruht. Es fehlt daher an jedem Beweise für die Existenz einer Göttin, Namens Mašti.

9. Daß Gilgamiš im Frühjahr aus der Unterwelt

aufweist, indem in der ersteren das Zeichen für Bar und in der letzteren dasjenige für Maš den Querkeil tiefer unten liegen hat.

Jensen gibt nun diesem malamirischen Keilschriftzeichen den urbabylonischen Silbenwert von Maš, während alle anderen Assyriologen diesen den susischen Silbenwert von Bar geben, zumal die Malamirinschriften einen integrierenden Teil der susischen Inschriften ausmachen.

steige, ist nirgends erwähnt. Es wird dies nur durch symbolische Vergleichung der 12 Tafeln des Gilgamišepos mit den 12 Monaten des Jahres in allegorischer und astralmythischer Weise hineingedeutet. Angenommen nun, es sei sogar dies alles richtig, wie ist es dann nur denkbar, daß man das Fest der neugeborenen Sonne, welches doch den Hauptbestandteil des Neujahrsmonats bei allen Völkern ausmacht, auf den Monat Adar verschoben hätte, der für die Sonne das gerade Gegenteil ausmacht?

Zu 10—12 habe ich zu bemerken: dem Vergleiche der Esthergeschichte mit dem Gilgamišepos stehen so große Schwierigkeiten im Wege, daß der Verfasser selbst sie kaum übersehen haben wird. Wie kann man bei der Verarbeitung des Gilgamišepos, die dramatischste Person desselben, nämlich Eabani, unbeachtet lassen? Im Gilgamiš streitet Ištar mit Gilgamiš, während Chumbaba ihren Tempel beschützt, also genau das Gegenteil von dem tut, was im Buche Esther geschieht, wo Mordechai mit Hülfe Esthers den Haman besiegt.

13. Wenn in der Esthererzählung Babels Sieg über Elam illustriert werden soll, so müßte doch die Stadt Babel darin eine Hauptrolle spielen, während sie in Wirklichkeit garnicht in Betracht kommt. Auch wird hier Haman garnicht zum Elamiten gemacht, er wird vielmehr nachdrücklich als Ausländer, "אגגי„ bezeichnet.

Was nun endlich die Gleichung Purim = Puchra = Zagmug angeht, so ist folgendes zu bemerken:

a) Diese Identifikation wird durch die zahlreichen Momente, die ihr im Wege stehen, absolut unmöglich. Puchra kann durchaus nicht zu Pur werden, weil ein Guttural zwischen zwei Vokalen nicht verschwinden kann[1]). Ferner ist Pur im Estherbuche viel älter als das syrisch-mandäische פוחרא. Sodann kommt die Bezeichnung Puchra

[1]) Jensen Z. A. X, 339. Cornill, Einl. i. A. T. II, 255 u. A.

beim babylonischen Neujahrsfest garnicht vor[1]). Es haben darum auch sowohl Jensen als Zimmern die Puchra-Identifikation fallen lassen[2]).

b) Mit dem babylonischen Zagmug = Neujahrsfest, welches in der keilinschriftlichen Literatur von der allerältesten Zeit bis in die spätbabylonische häufig erwähnt wird, kann das Purimfest nichts gemein haben, weil erstens ein Neujahrsfest nicht auf den letzten Monat des Jahres verlegt werden kann, weil zweitens ein Neujahrsfest seinen Charakter als solches nicht im Laufe der Zeit verlieren kann, weil drittens das Zagmugfest, welches wesentlich in Darbringung von Opfern und Weihgeschenken bestanden hat[3]), nicht ohne weiteres in ein Karnevalsfest verwandelt werden kann, weil viertens das Zagmugfest in den ersten 10 Tagen des Monates nicht am 14. und 15., wie Purim stattfand, und weil fünftens die Zagmugfeier inschriftlich nicht unter dem Vorsitze Marduks sondern unter dem Nebos stattgefunden hat. Sollte dies, nach späteren Begriffen, auch unter Marduk der Fall gewesen sein, so war es doch Marduk, der die Schicksale anderer bestimmte, nicht wie Mordechai, dessen Los von Haman bestimmt wurde. Endlich hat die Zagmugfeier garnichts mit Ištar zu tun, während doch in unserem Falle Esther eine Hauptperson ist.

Dieses letztere Moment allein hat schon sowohl Jensen als auch Zimmern veranlaßt, die seit Jahren verfochtene Zagmughypothese aufzugeben. Neuerdings suchen sie daher Purim mit dem bekannten Ištar-Siriusfeste zusammenzubringen (KAT. 517). Allein dieses Ištar-Siriusfest

[1]) Es ist dem Schöpfungsepos und dem Sündflutbericht entnommen.

[2]) ZAT. 340 und KAT. 518.

[3]) Vgl. K. B. II, 73. III, II, 27. M. V. A. G. 1896, 35.

[4]) Die Duazag-Götterversammlung fand besonders vom 8—11 Nissan statt, K. B. III, II, 15. u. A. MVAG. 1896, 35 nennt besonders den 10. Nissan.

findet bekanntlich immer im Monat Ab = Juli statt[1]). Was hat dies nun mit Purim zu tun?

So sehen wir, daß die assyriologische Hypothese, die jetzt das ganze Gebiet der Estherforschung beherrscht, und von der die Exegeten die endgültige Lösung dieses Problems mit Bestimmtheit erwarten, noch viel weniger als alles andere hierzu verwendete Material geeignet ist, uns eine auch nur einigermaßen befriedigende Lösung des Estherproblems zu geben. Was in dieser Hypothese nur irgendwie wahrscheinlich schien, haben wir gerne akzeptiert. Wir konnten dies aber, außer bei der etymologischen Verwandtschaft zwischen Mordechai = Marduk und Esther = Ištar, nirgends sonst tun. Diese philologischen Beziehungen beweisen aber nicht das mindeste für die Verwandtschaft der Figuren, zumal solche Namen in der spätbabylonischen und persischen Zeit sehr häufig waren.

Aus dieser im Zentrum der modernen Exegese stehenden Hypothese, hat sich nun eine Anzahl von Zweighypothesen entwickelt, die im großen und ganzen auf der Jensen-Zimmern'sche Hypotese fußen, aber doch manches davon fallen lassen und diese Lücken mit fremden, nichtassyriologischen, teilweise ältern Elementen ausfüllen. Wir wollen diese dem Leser zur Beurteilung in Kürze verführen:

1. Meissner in Bd. 50 der ZDMG. will die direkte Entlehnung des Purim vom Zagmugfeste nicht zugeben,

[1]) Vgl. K. B. 249, S. A. Smith. Asurbanipal III, 11, K. 2652. Wenn die Assyriologen einmal mit der talmudischen Literatur vertrauter sein werden als heute, werden sie vielleicht statt des fern liegenden Purimfestes, eher das nahe liegende jüdische Volksfest vom 15. Ab, als Analogie für das Ištarfest des Ab-Monats heranziehen. Der Umstand, daß חמשה עשר באב ein allgemeines Verlobungsfest war (B. Taanith 26 b, Baba bathra 121 b), wird diesen Vergleich mit dem Feste der Liebesgöttin Ištar noch sehr verstärken. Wer jedoch nicht für jedes Moment der isr. Religionsgeschichte ein babyl. Vorbild suchen zu müssen glaubt, den werden die im Talmud (Rosch ha-Schana 18 a Thaanith 30 b) gemachten Angaben über die Bedeutung dieses Festes auch befriedigen.

weil, wie er meint, das Purimfest dann seinen Charakter als Neujahrsfest nicht hätte einbüßen können. Er sucht dagegen Purim von dem bei den griechischen Schriftstellern mehrfach erwähnten Sakäenfest, welches er mit Phourdigan und Zagmug identifiziert, herzuleiten. Allein schon die Identifikation von Zagmug mit dem Sakäenfest ist von sämtlichen Orientalisten mit Recht bestritten worden, weil zunächst Zagmug nach keinem Sprachgesetze in Sakaia sich verwandeln kann, und weil ferner das überaus ausgelassene Sakäenfest mit dem weihevollen Zagmug nichts zu tun hat. Was nun Purim und das Sakäenfest betrifft, so liegt bis jetzt gar kein Grund vor, den bei Herodot I, 103. IV, 1, Strabo I, 3 Justin II, 3 und in zahlreichen Stellen der Keilinschriften enthaltenen Berichten von verwüstenden Sakeninvasionen in den iranischen Kulturländern irgend welchen Zweifel entgegenzubringen. Mit diesen Berichten in Einklang steht aber der fernere Bericht bei Strabo XI, 8, 4, wonach das in dem Anaittempel in Sela gefeierte Sakäenfest, auf einen Sieg zurückgeht, den ein persischer Feldherr[1]) in der Umgebung von Sela über die Saken-Skythen, welche bis dorthin vordrangen, errungen hatte. Vgl. auch die Behistun- und Nackhirustem-Inschriften.

Mit Purim hat das Sakäenfest gar keine Ähnlichkeit abgesehen von der Schmauserei, die aber allen persischen Festen eigen war. Der Vergleich zwischen der alljährlichen Krönung eines Sklaven und der Krönung Mordechais, verdient kaum Erwähnung[2]). Schließlich wurde das

[1]) Nach Strabo a. a. O. XI, 8, 5, war es Kores selbst.

[2]) Meisners Versuch, den Inhalt des Buches Esther und besonders die Rolle Mordechais aus der Episode von der Krönung des Sklaven abzuleiten ist, von vielen anderen Schwierigkeiten abgesehen, schon deshalb unmöglich, weil beim Sakäenfest doch gerade dieser Sklave nachher umgebracht wurde. Meisner war es nicht bekannt, daß die in konservativ-jüdischen Kreisen stets am Purim üblichen Mummereien und Maskeraden schon im Mittelalter nachweisbar

Sakäenfest am 16. Loos = Juli begangen[1]); also kann das Purim des 15. Adar mit ihm nichts gemein haben.

**2.** E r b t (Purimsage 1901) leitet den Ursprung des Purimfestes, mit Reuß[2]) (Gesch. d. h. Schr. d. AT. 586) von dem, auf dem 13. Adar fallenden Nikanorfeste ab, welches, wie Erbt meint, in der Stadt Jerusalem auch am 14. Adar gefeiert wurde. Durch die allgemeine Verbreitung

---

sind (vgl. Tur und Schulchan aruch Orach chajjim c. 696, u. d. Kommentare dazu), sonst hätte er nicht versäumt dieses als eine gewichtige Stütze für seine Sakäen-Theorie aufzuführen, da nach Strabo a. a. O. XI, 8, 6. die Zecher bei der Sakäenfeier skythische Kostüme trugen. Allein wenngleich diese Purimmaskeraden ihren Ursprung gewiß im Orient gehabt haben, so kann doch für sie die im Juli stattgehabte Sakäenfeier eben so wenig wie für die Purimfeier selbst in Betracht kommen. Viel eher wird sie als eine Nachahmung des am 1. oder 21. Adar stattgefundenen „בוּשַׁת בַּר יְשׁוּעִין" den die persischen Schriftsteller erwähnen, anzusehen seien. Die Hauptfeierlichkeit dieses בוּשׁת bestand darin, daß er unbärtig und maskiert zur Erheiterung des Volkes durch die Straßen ritt, wobei er vom Volke mit Schnee beworden und mit Geldspenden bedacht wurde. (Vgl. Hyde, Hist. relig. veter. Persarum 248—251.) Da nun der persische Monat Adar, in dem diese Feier stattgefunden hat, in den ältern Zeiten, mit dem jüdischen Adar korrespondiert haben wird, so war Lagarde (Purim 52 f) natürlich sogleich dabei, in dem רְכוּב בּוּסָא oder in der »Equitatio imberbis« wie es Hyde nennt, das Vorbild des reitenden Mordechai zu finden. Wir brauchen uns bei dieser Hypothese nicht lange aufzuhalten; denn, von vielen andern Schwierigkeiten abgesehen, steht es fest, daß die älteste Quelle, die von dieser Equitatio imberbis etwas zu berichten weiß, nicht über das 10. nachchristliche Jahrhundert hinausreicht. (Masudi, bei Hyde a. a. O. 249.) Die Nichterwähnung dieses Festes während der ganzen Arsaziden- und Sassanidenzeit, — zumal es nach Masudi, auch im Irak und in Babylon bekannt war, weßhalb auch die dortigen syrisch-arabischen Schriftsteller davon hätten wissen müssen — beweist, daß es vor dem Mittelalter überhaupt nicht existiert hat. Vgl. ferner über die zahlreichen altindischen Narrenfeste im Archiv für Religionswissenschaft V, 133 ff.

[1]) Berosos, ed. Richter, p. 15.

[2]) Vgl. auch schon Michaelis bei Ewald Gesch. d. V. Israel III, 2, 45.

der Esthergeschichte, die sich einer großen Beliebtheit erfreute, soll die Nikanorgeschichte allmälich in den Hintergrund getreten sein und der Esther-Mordechaisage den Platz geräumt haben. Das Buch Esther teilt Erbt in zwei Quellen, eine Esther- und eine Mordechaisage. In der Mordechaisage soll lediglich vom Kampfe zwischen ihm und Haman die Rede gewesen sein, und nur in die Esthersage wurde auch das Volk mit hineingezogen. Für die ersten beiden Kapitel des Buches findet Erbt mit de Goeje[1]) eine Parallele in dem Roman von Tausend und eine Nacht, woselbst, wie in unserem Estherbuche, der König seine erste Gemahlin tötet, sich dann täglich eine andere Frau zuführen läßt, die am folgenden Morgen zum Tode gebracht wird, bis endlich die schöne Shahrazad sein Herz erobert, und um die Töchter ihres Volkes zu befreien, seine Gemahlin wird. Der Vater der Shahrazad ist dabei ebenso Vezir wie der Pflegevater Esthers. In der weiteren Erzählung des Estherbuches sieht Erbt dann eine Illustration des im babylonischen Schöpfungsepos erzählten Kampfes Marduks gegen die Göttin, die Tihamath, welche von ihm getötet wird, wie auch in der Höllenfahrt der Ištar diese ihrem Geliebten Tammus-Mordechai das Leben rettet.

Diese Hypothese wird durch die zahllosen Schwierigkeiten, die ihr im Wege stehen, ganz unmöglich. Vor allem beruht die Annahme von einer Feier des Ninakortages am 14. Adar in Jerusalem, auf purer Willkür; denn sowohl das erste und das zweite Makkabäerbuch als auch Josephus und die Fastenrolle berichten unzweideutig, daß in der Stadt Jerusalem nur der 13. Adar als Fest für die Zukunft strikte festgesetzt worden ist[2]).

[1]) De Arabische Nachtvertelingen 1886. Vgl. auch Kuenen, Einl. ins AT. zu Esther.

[2]) Erbts Hauptbeweis für die Identität der Mordchai- und der Nikanorgeschichte beruht auf der sehr frappierenden Ähnlichkeit der Namen Hadassa und Ἀδάσα. Haman fällt durch die Hadassa und Nikanor fällt bei Ἀδάσα. Allein die Identifizierung ist einfach lächer-

Da nun die Annahme irgend einer makkabäischen Festlichkeit am 14. Adar nach sämtlichen Quellen unzulässig ist, so bleibt, nach Erbts Theorie, nur noch die eine Annahme übrig, daß der 14 und 15. Adar von vornherein mit Rücksicht auf die Esthersage, zu Festtagen bestimmt wurden. Diese Vermutung ist aber von religionsgeschichtlichem Standpunkte unstatthaft, solange nicht wenigstens ein einziges Beispiel hierfür erbracht werden kann. Denn es ist ganz undenkbar, daß das gesamte Israel sich dazu bereit gefunden hätte, auf Grund eines bis dahin völlig unbekannten Romanes ein zweitägiges Fest anzuberaumen, und noch dazu in der nachmakkabäischen Zeit, als das Gesetz von den großen Lehrern mit der peinlichsten Genauigkeit kontrolliert wurde. Erbts Vergleich mit der Legende vom Ölkrüglein, welche rasche Verbreitung fand, ist durchaus unzutreffend. Denn die achttägige Makkabäerfeier samt der Anordnung des Lichteranzündens bestand schon Jahrhunderte vor dieser Legende[1]). Die Legende kam hinzu und verlieh dem Lichteranzünden eine nach volkstümlichen Begriffen schönere Weihe; das ist ganz etwas anderes, als auf Grund einer neuaufgetauchten Sage eine alljährliche Festfeier einzusetzen, wie es Erbt dem nachmakkabäischen Judentum zumutet.

Was ferner die von Erbt vorgenommene Quellenscheidung im Buche Esther betrifft, so ist dieselbe von Rosenthal[2]) mit sehr triftigen Gründen ad absurdum geführt worden. Rosenthal hat nämlich in ZATW. 1895, 1897 nachgewiesen, daß der Verfasser des Estherbuches mit Vorliebe Redewendungen aus der Josefgeschichte der Genesis sich holte. Man vergleiche z. B.

lich. Denn Ἀδάσα ist ohne jeden Zweifel der Name der Stadt חדשה (Jos. 15, 37, vgl. als Gegenstück dazu ישנה I. Chron 13, 19). Der Verwandschaftsgrad beider Wörter ist etwa ebenso nahe wie der zwischen dem Paschafest und einem türkischen Pascha.

[1]) Vgl. Makkabäerbücher und Josephus.

[2]) Rahmers Literaturbl. 1904, 4.

1. Gen. 39, 10, „ויהי כדבר אל יוסף יום יום ולו שמע אליה"
mit Esther 3, 4, „ויהי כאמרם אליו יום יום ולו שמע אליהם"
2. Gen. 44, 34, כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי פן אראה ברע אשר ימצא וגו'
mit Esther 8, 6, כי איככה אוכל וראיתי ברע אשר ימצא את עמי וגו'
3. Gen. 43, 14, כאשר שכלתי שכלתי.
mit Esther 4, 16, וכאשר אבדתי אבדתי.

und noch viele andere. Nun finden sich aber die der Josefgeschichte entlehnten Redewendungen in beiden von Erbt geschiedenen Quellen. Es müßten sich denn, wenn Erbts Quellenteilung richtig wäre, die verschiedenen Verfasser verabredet haben, sich im Stile und Ausdruck nach der Josefgeschichte zu richten, was doch gewiß sonderbar wäre.

Erbts Vergleiche der Haupterzählung des Estherbuches mit dem Schöpfungsepos und Ištars Höllenfahrt, verdient in Kreisen, die noch Ernst genug besitzen, um astralmythologische Komödien in der Bibel nicht zu finden, gar keine Beachtung. Mit dem Schöpfungsepos hat das Esterbuch nicht mehr als den Namen Marduk, und mit der Höllenfahrt nichts als den Namen Ištar gemein. Alle andern Parallelen, auf die Erbt (60) hinweist, lassen sich in jeder beliebigen Hofgeschichte des Altertums wie der Neuzeit in viel größerem Maße nachweisen. Ja, die von Erbt gemachten Vergleiche sind sogar recht holprig. Im Mittelpunkt des Schöpfungsepos steht der Kampf Marduks gegen die Chaosgöttin Tihamath und nur nebenbei wird Kingu, der Gatte Tihamaths, unter ihren Helfern erwähnt. In unserem Buche soll nun, nach Erbt, die Rolle der weiblichen Tihamath dem Haman, und die Rolle des männlichen Kingu der Frau Hamans zugeteilt worden sein. Was nicht alles so einem Verfasser eines biblischen Buches zugetraut werden darf! Diese keilinschriftlichen Episoden haben mit der Esthergeschichte nichts mehr gemein, als daß eben in der einen Marduk und in der andern Ištar erwähnt ist.

Was weiter die wirklich auffälligen Parallelen zwischen der Einleitung des Estherbuches und der Einleitung des Romanes von Tausend und eine Nacht anbelangt so genügt es hier in Kürze auf folgende Punkte aufmerksam zu machen: 1. Die Weltanschauung des Romanes von Tausend und eine Nacht ist durch und durch islamitisch. 2. Auch die wenigen indischen und persischen Stoffe, die in ihm zweifellos nachweisbar sind, sind in ihm in vollständig mohammedanischem Geiste umgearbeitet und umgestaltet worden. 3. Die heutige Zusammenfassung dieser Tausend und eine Nacht-Märchen reicht nicht höher hinauf als bis zum 15. nachchristlichen Jahrhundert. Die älteste Spur dieser Märchengruppen reicht nicht über das 10. nachchristliche Jahrhundert hinaus. 4. Von den sehr zahlreichen Handschriften, die wir heute von diesem Romane besitzen, sind nur 2 bezüglich der Einteilung der Nächte übereinstimmend. Manchen Handschriften ist die Einteilung Tausend und eine Nacht noch fremd. Noch nicht der siebente Teil ist allen Handschriften gemeinsam. 5. Auch die Episode von der Shahrazad und der allabendlichen Zuführung eines andern Mädchens ist, selbst wenn ältere Stoffe darin enthalten sein mögen, nachher ganz in mohammedanischem Sinne umgestaltet. (Rettet doch z. B. Shahrazad die Töchter der Moslemre usw.) 6. Daher sehen fast sämtliche Fachforscher in der Shahrazad-Episode eine Entlehnung aus dem Estherbuche[1]). 7. Aber auch de Goeje lehrt nicht das Gegenteil, sondern de Goeje meint nur die Shahrazad-Episode sei derselben persischen Quelle entnommen, wie das Estherbuch. 8. Eine solche persische

[1]) Vgl. die bei Brockelmann, Gesch. d. arabischen Literatur, II, 61, aufgezählten Untersuchungen über die Quellen von 1001-Nacht. Die bei Erbt (65) angeführten persischen Parallelen zur Esthergeschichte, stammen sämtlich von persisch-arabischen Schriftstellern des Mittelalters.

Quelle, der die Esthererzählung entnommen sein könnte, hat aber auch de Goeje noch nicht gefunden. Somit sind auch die im Romane von Tausend und eine Nacht wirklich vorhandenen Parallelen zum Estherbuche, trotz der Zustimmung eines Gelehrten wie Kuenen (vgl. Einl. z. AT.) für das Esterproblem ganz belanglos.

4. Schwally[1]) akzeptiert die Zimmernsche Hypothese von der Identifikation des Purim mit dem babylonischen Zagmugfeste, sucht aber damit noch die Lagardesche Kombination mit Phourdigan aufrecht zu erhalten und meint, indem er an dieses persische Allerseelenfest anknüpft, auch im Purimfeste einen Überrest von altem Ahnenkult, ein Totenfest, erblicken zu dürfen. Allein es gehört wirklich ein sonderbarer religionsgeschichtlicher Geschmack dazu, im Purimfeste mit seiner fast maßlosen Heiterkeit und mit seinen ausgelassenen Schmausereien, die Erinnerung an ein Totenfest zu finden. Phourdigan, das wirklich ein Totenfest war, bestand hauptsächlich in der Darbringung von Opfern und in Spenden von Blumen, Speise und Wein für die Toten[2]).

[1]) Leben nach dem Tode, 1892. Als Überrest eines alten Volksfestes wollte auch schon Kuenen, a. a. O. 215, das Purimfest hinstellen.

[2]) Spiegel Avesta II, CIII. Demselben Fehler verfällt auch Graetz (oben S. 156) wenn er einerseits wiederholt betont, daß, wenn die griechischen Anthesterien religiösen Charakters gewesen wären, die Juden dieselben nicht akzeptiert hätten (M. G. W. J. 1886, 439 und 440) und dennoch andererseits übersehen hat, daß die Anthesterien, ein durch und durch religiös-mystisches Totenfest waren. (Mommsen, Heortologie, 332. Ervin Rhode, Psyche, 216. Stengel, griechische Kultusaltertümer, 180 u. v. a.) Auch bleibt die Etymologie des Wörtchens »Pur« sowohl nach Schwally als auch nach Graetz ganz dunkel. ימי הפורים kann nicht nur nicht auf das »Kannenfest« bezogen werden (vgl. oben S. 160), sondern kann auch nicht einmal mit dem sog. »Kelterfest« in Zusammenhang gebracht werden, selbst wenn man sich über die große Zeitdifferenz zwischen dem Monat Gamelion und Antestherion hinwegsetzen wollte, weil die moderne klassische Archäologie den Nachweis erbracht hat, daß das Fest im Monat

Wenn Schwally ferner im תענית אסתר ein kultisches Totenfest, welches der nachherigen Belustigung immer vorangeht, sehen will, so hat er nicht beachtet, daß weder daß Buch Esther noch irgend eine der älteren Quellen, dieses erst aus dem Mittelalter herrrührende Fasten am 13. Adar kennen. In der Fastenrolle wird der 13. Adar wie bekannt ausdrücklich zu denjenigen Tagen gezählt, an denen nicht gefastet werden darf.

Mit den übrigen Bemerkungen Schwallys, so über das Anstreichen der Gräber und den Sterbetag Mosis am 7. Adar wollen wir die kostbare Zeit des Lesers nicht aufhalten.

**5.** Willrich in seinem 1901 erschienenen Buch »Judaica« hält die Esthererzählung für im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Ägypten entstanden. Der griechische Text sei, nach Willrich, der ursprüngliche und der hebräische sei aus dem ersteren übersetzt[1]). Im Buche Esther werden, nach Willrich, Ereignisse aus der Ptolemäerzeit in romanhafter Verarbeitung wiedergegeben. Mordechai sei Onias-Dositheos, welcher Philopator aus der Gefahr gerettet habe (III. Makk.), Ahašveroš sei Euergetes II, Esther sei Kleopatra III, die Kleopatra II verdrängt habe. Mordechai ferner sei Ananias und Chilkias, die Günstlinge Kleopatra III. גורל seien die Landlose, die Philometor an jüdische Militärkolonisten verteilte. Die Purimfeier sei als freudiges Andenken an die Landlose entstanden usw. Solche Hypothesen sind im Grunde schon aus sich selbst wiederlegt.

---

Gamelion gar kein Kelterfest war und daß der Name »Kelterfest nur durch eine irrtümliche Ableitung des Wortes Ληναίων von ληνός = Kufe entstanden ist. (Vgl. Ribbeck, Anf. und Entw. d. Dionysoskultus in Attika 13, 3.)

[1]) Vgl. auch Jahn, Esther 1902, der diese Ansicht von der Originalität des griechischen Textes noch eifriger verficht und daher einen neuen hebräischen Text rekonstruiert hat. Vgl. hierzu auch Scheftelowitz, M. S. 1903, der Jahn Wort für Wort die lächerlichsten Irrtümer nachweist.

Es genügt zu ihrer Charakteristik nur darauf hinzuweisen, daß die ganze Notiz von den Landlosen, die sich bei Josephus (Altert. 14, 36) findet, historisch durchaus wertlos ist. Diese Hypothese Willrichs ist daher mit Recht auch ohne jeden Anklang in den wissenschaftlichen Kreisen geblieben[1]).

**6.** Hugo Winckler hält das Buch Esther[1]) für ein Elaborat, in welchem Stoffe aus verschiedenen Zeiten und Gegenden verarbeitet sind. Die Geschichte des Loswerfens gehört nach ihm überhaupt nicht in die persische, sondern in die assyrische Zeit. Den Anfang der Erzählung bezieht er auf Kambyses, den Schluß auf Darius und auf Antiochus III. Ahašveroš ist also = Kambyses = Darius = Nabochodnozor = Antiochus III.

Der Ursprung der Erzählung ist, nach Winckler, astralmythologisch: Ahasveroš = Bel = Himmelsgott; Mordechai = Marduk = Frühlingssonne; Haman = Nebo = Herbst-

[1]) Justi (Berliner philolog. Wochenfest 1902) sieht im Buche Esther den Kern eines historischen Ereignisses aus der seleuzidisch-partischen oder Arsazidenzeit, und zwar, meint er, könne es sich hier nur um einen kleinen Aufstand gegen die Juden in irgend einer Stadt handeln, wobei eine jüdische Favoritin und ein jüdischer Höfling die Gefahr abgewandt hätten. (Vgl. auch früher Ewald, Gesch. d. V. Israel III, 2 und Hitzig Gesch. Israels 279.) Dieses Ereignis sei nachher antedatiert worden, wodurch das Fest im Laufe der Zeit in ganz Israel Verbreitung gefunden habe. Derartige Lösungsversuche fördern das Problem in keiner Weise und verdienen daher auch keine nähere Beachtung. Auch bleibt Hitzigs Hinweis auf Kremer (Mittelsprien 127) und Petermann (Reise im Orient 118) wonach »Pur« bei den dortigen Arabern »Neujahr« ist, ganz belanglos, da kein arabisches oder syrisches Lexikon dieses Wort kennt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses neuarabische Wort, welches die genannten Gelehrten nur bei den Arabern in und um Palästina herum gefunden haben, jüdischen Ursprungs ist. (Auch im Talmud wird Purim stets, auch im stat. absol. פוריה genannt, vgl. Sanhedrin 11 b.) Bleecks Vermutung, daß Purim die Feier der Befreiung aus dem babylonischen Exil darstelle, ist ein totgeborenes Kind.

[1]) Altorient. Forschungen III, I, 1, 1901, vgl. auch OL. 1901, 1, 11, 6, 238. 1900, 10, 368.

sonne; Vašti = Tammus der Unterwelt = Ištar des Winters; Esther = Tammus der Oberwelt = Ištar des Sommers. Die 7 Eunuchen, sowie die 7 Ratsherrn des Ahašveroš = die Igigi und Anunaki = Engel. Ahašveroš ruft im Frühling die Vašti, sie weigert sich, weil jetzt die Ištar des Sommers an ihre Stelle treten soll. Esther bekam nur das halbe Königreich versprochen, weil sie die Sommersonne ist. בערב הוא באה ובבוקר היא שבה sind die Sterne gemeint usw.

Dieser ältere Astralmythus der Perserzeit, wurde in der Zeit Antiochus III für ein Ereignis, welches sich, nach Polybius in Seleukia zugetragen haben soll, verarbeitet. Winckler identifiziert Haman mit Hermias, Mordechai mit Apollophanes = Marduk = Apollo = Heilgott. Bei dem Aufstande unter Molon wurde nämlich Seleukia sehr mitgenommen. Hermas legte der Stadt eine große Geldstrafe auf. Da nun in Seleukia viele Juden wohnten, so müßten diese nach Wincklers Meinung davon schwer betroffen worden sein. Es muß deshalb, nach seiner Ansicht, in Esther 3, 9—11, gelautet haben. „אם על המלך טוב יכתב לשקול עשרת אלפים ככר כסף מן היהודים", worauf der König antwortete: „הכסף נתון לך לעשות בו כטוב בעיניך". Die Legende von der Judenvernichtung aber soll erst später hinzugekommen sein. Allein weder ist die Episode vom Aufstande unter Molon historisch auch nur einigermaßen verbürgt, noch hat man irgend einen Anhaltspunkt dafür, daß in Seleukia zur Zeit Antiochius III. Juden gewohnt haben, — denn die Notiz bei Josephus (Antiqu. 18) handelt erstens von viel späterer Zeit, und, was das Wichtigste ist, Winckler selbst hält sie für unhistorisch. Ganz besonders aber ist die den Juden auferlegte Geldstrafe eine reine Konstruktion Wincklers. Ja es steht nicht einmal fest, ob an beiden Stellen von demselben Seleukia die Rede ist. Wir haben schon an anderer Stelle[1]) Gelegenheit gehabt, zu zeigen, wie wenig

[1]) Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden 1904, 108.

mit einer Methode, wie derjenigen Wincklers, bei der man weder mit logischen Gründen, noch mit historischen Dokumenten ankommen kann, wissenschaftlich zu rechten ist. Es ist wirklich nicht angenehm, genötigt zu sein, sich mit solchen Spielereien wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Und doch hat die Wincklersche Hypothese unglaublicherweise bei ernsten Männern wie Zimmern (KAT. 3, 519) und Jeremias (ATAO. 327) ihre Verfechter gefunden![1])

(Schluß folgt).

---

[1]) Künftighin — darauf muß man heute schon gefaßt sein — wird die talmudische Literatur auch für die Astralmythologie herhalten müssen. Stellen wie z. B. אמרו מה'ש אתא שמשא אתא שמשא, אמר יעקב מי גלה להם ששמי שמש (Midrasch rabba Gen. cap. 68) ferner B. Megilla 18 a הקב"ה קראו ליעקב אל שראפים זה יוסף oder (Aboda sara 43 a, diese talmudische Schreibart unterstützt die etymologische Ableitung des Serapis vom assyrischen šarapsu = Gott des Chaos, vgl. Lehman, Babylon. Kultur, 1903, 43), ferner אבן טובה היה לאברהם אבינו וכשמת תלאו בגלגל חמה (Baba-bathra 16 a) werden die Verfechter der astralmythologischen Methode wohl auszunützen verstehen. Allein in Wirklichkeit weiß jeder Eingeweihte, daß die Haggada sowenig daran dachte irgend eine biblische Erzählung mythologisch aufzulösen wie etwa jener jüdische Gelehrte des XVI. Jahrh., welcher die dunklen Mondflecken für das Gesicht Jakobs hielt (vgl. David Ibn Simra in s. מגן דוד 10). In Böhmen glauben heute noch die Bauern, in den Mondflecken den David auf einer Harfe spielend erblicken zu können. Hugo Winckler meint: »Was für den Maler die Farbe, was für den Dichter die poetische Form, das ist für den orientalischen Erzähler das mythologische Schema« (Jeremias, Babel-Bibel, II, 21). Wir zitieren demgegenüber ein vom Franzosen De Perè herrührendes und häufig angeführtes Beispiel aus der neuesten Geschichte Europas. Danach war: 1. Napoleon = Apollo = die versengende Sonne; 2. Napoleon ist auf einer Mittelmeerinsel geboren, gerade so wie Apollo auf der Mittelmeerinsel (Delos); 3. Napoleons Mutter hieß Laetitia = Leto, Latona die Mutter des Apollo; 4. seine 3 schöne Schwestern waren die 3 Grazien; 5. seine 4 Brüder die 4 Jahreszeiten; 6. drei von ihnen wurden Herrscher = Frühling, Sommer und Herbst; 7. der vierte, d. h. der Winter, herrschte nicht; 8. seine 12 Marschälle sind die 12 Tierkreisbilder; 9. Napoleon regierte 12 Jahre, wie die Sonne täglich 12 Stunden; 10. Napoleons Laufbahn beginnt im Orient, wie die Sonne im Osten aufgeht; 11. Napoleon starb im Westen, wie die Sonne im Westen untergeht; 12. dazu kommt noch, daß 1814 sein letztes Regierungsjahr als das 19. Regierungsjahr Ludwigs XVIII. häufig angeführt wird. (Vgl. Kuenen Gesam. Schriften 3.) Kann da Napoleon auch noch existiert haben? Oder gibt es im ganzen A. T. auch nur eine einzige Episode, die dem astralem Schema in solchem Maße entspräche?

# Die Blutbeschuldigung in oberbadischen Liedern aus dem 15. und 16. Jahrhundert.

Von Adolf Lewin.

Die Alemannia, Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum, besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets[1]), bringt in ihrem 27. Jahrgange (Freiburg 1900) einen Wiederabdruck des der Stadtbibliothek in Freiburg gehörenden Reimgedichtes, welches, 809 Linien groß, 1559 wohl bei Johannes Grüninger in Straßburg gedruckt worden ist. Kindermorde, die von Juden in der Umgegend Freiburgs verübt worden sein sollen, bilden den Gegenstand des Gedichtes, das wir hier zur Besprechung bringen, obschon wir nicht der Meinung des Herausgebers sind, daß »es seines kulturgeschichtlich merkwürdigen Inhalts halber«, »ebenso wie das Judenspiel von Endingen (herausgegeben von Karl v. Amira) ans Licht gezogen zu werden verdient«. Uns ist es vielmehr ein Dokument der Unkultur, das freilich — ohne es zu beabsichtigen — bekundet, wie zur Zeit seiner Entstehung die gehässige Verlogenheit gegen die Juden weniger dreist und ungescheut hervortritt und überhaupt nicht mehr alle, hoch und niedrig, so in ihrem Banne hält, wie noch dreißig Jahre vorher.

Nicht Eck (der Bekämpfer Luthers), dem der Herausgeber am liebsten die Abfassung zugeschrieben hätte, sondern Thomas Murner (geb. 1475) soll der Verfasser sein, was aber eine eben so haltlose Vermutung ist. Als Volksdichtung und Spiegel der Volksmeinung bleibt das Gedicht wertvoll, wenn es auch keinen berühmten Ver-

[1]) Begründet von Anton Birlinger, jetzt herausgegeben von Friedrich Pfaff, Professor und Bibliothekar an der Universität Freiburg.

fasser hat. Die Christen, so beginnt es, sollte die Juden fern halten, die aller Untreue voll sind. Das weiß die Himmelskönigin, der sie das Kind gemartert haben. Die Juden dürsten nach Christenblut. Am Osterdienstag habe »das jüdisch volk« einem Manne, namens Philipp, aus dem Dorfe Benzhausen in der Mack (in der Umgegend Freiburgs) guten Gewinn für ein Kind versprochen, das er ihnen in dieser Osterzeit schaffen soll. Am andern Tag kam »Pfaff[1]) iud« zu dem Vater, er möge ihnen sein eigenes Kind geben, das Mathys heißt. Sie wollen es nur mit Alen »stupfen«[2]), ihm etwas Blut entziehen, aber sein Leben nicht gefährden und viel dafür zahlen. Der Vater redet dem Kinde vor, ein Junker aus Freiburg, dem er es vermietet habe, werde es holen. Der Jud entkleidet das Kind, entzieht ihm das Blut, legt die Leiche aufs Gesicht

»als wer es gefallen on geschicht«.

Andere Hirten werden durch das Brüllen des Viehs aufmerksam und finden den Toten

»und sahend, das es blutloß wer.
»Ganz wyß tod lag es in dem gras
»also bis an den dritten tag.«

Inzwischen war der Vater Philipp wegen Diebstahls verhaftet worden. Der Amtmann frägt ihn auch, wer das Kind getötet habe. Seine Forderung, die Leiche möge hergebracht werden, erfüllt der Herr. Die Glieder des Toten sind weich, und als er in die Nähe des Schlosses kommt,

---

[1]) Professor Pfaff hat es sich leicht gemacht und nicht versucht, diese Bezeichnung des Juden Nathan, der zuerst in Waldkirch und dann in Mülhausen im Elsaß wohnhaft war, irgend wie zu erklären. Daran ist nicht zu denken, daß der Volksmund einen Rabbi etwa den Judenpfaffen genannt hätte Mir scheint es der Talmudische Name אבא Papa zu sein, aus dem wohl die noch heute üblichen Vornamen Pfeifer (Österreich: Poper) entstanden sind.

[2]) Stechen.

»da schweißt das kindt, das blut schriey rach,
»und was dar vor on blut gesin«.

Der Amtmann frägt den Mann ohne Weiterung, was ihm die Juden dafür gegeben haben, daß er sein eigen Fleisch und Christenblut verraten habe.

Vers 173 ff.:

»Sag an du dieb
»was hond dir diuden thon zu lieb
»das du din fleisch und cristenblut
»verraten hast umb zytlich gut?«

»Ohne Marter« gesteht er reuig zu. Nur weigert er sich, Namen zu nennen und wiederholt nur, der alte Jude in Waldkirch[1]) habe ihm das Geld gegeben. Sein Knabe hätte den Juden gepaßt. Er bleibt bei der vagen Aussage:

»sie müstend haben cristenblut,
darzu wer mein kindt ser vast gut,
das noch nit alt was süben iar
doch über sechs was es zwar!«

Auf der Folter macht er die Erwartung des Inquirenten zunichte — denn er gesteht: »Ich habs in Hals gestochen«. Das Kind habe gerufen: »Mort! lieber vater...hör uf mich stechen, ee mir gschwindt«. Das Blut hätte er den Juden zum Kaufen anbieten wollen. Darüber, wohin er das Blut getan hat, verwickelt er sich in Widersprüche[2]).

Trotzdem setzt es der Amtmann bei Konrad Stürzel (v. Kitzingen, Dr. jur. — dem Ritter, der Eigentümer des Dorfes Buchheim[3]) war) durch, daß die Sache weiter ver-

[1]) Ort bei Freiburg, in welchem noch jetzt keine Juden wohnen.

[2]) Hans Gisenbrecht (cfr weiter) sagt bei seiner Vernehmung (Alemannia XXVII, S. 283), dass er mit dem Mülhauser Mathis nach der Tat dahin gekommen sei. Beim Morde sei ein kurzer Jude mit buschigem Haar und noch drei oder vier andere anwesend gewesen. Der Vater habe diesen das Kind verkauft.

[3]) Liegt etwa eine viertel Stunde von dem 8 Kilometer von Freiburg entfernten Hugstetten in der Ebene zwischen Kaiserstuhl und Schwarzwald.

folgt wurde. Der Landvogt und die königlichen Räte beschließen, die Juden in Haft zu nehmen, um der Sache auf den Grund zu kommen — und besondere Mühe darum gibt sich der Rat von Freiburg. Er schickt überall Boten hin und erwirkt, daß in Waldkirch (bei Freiburg), Villingen[1]) (auf dem Schwarzwalde) Mülhausen, Ensisheim, Colmar (im Elsaß) die Juden gefangen und gefoltert wurden. Aber keiner will etwas »veriehen« (gestehen). Dafür hat man eine damals (auch heute noch?) ganz plausible Erklärung. Die Juden — sind nicht etwa unschuldig. Sondern sie haben ein goldenes Kalb, das sie anbeten und welches ihnen hilft — sowie eine Salbe, mit der bestrichen sie die Marter nicht spüren. Der »böß veind« (Teufel) hat die große Schande auf den christlichen Vater gelenkt, der am 30. Mai 1503 in Buchheim zum Tode verurteilt und in martervoller Weise hingerichtet worden ist. Freiburg, Kenzingen, Breisach, Endingen (Städte, die erste nördlich von Freiburg, die anderen am Kaiserstuhl), die Vögte aus dem Hochberger Lande (Emmendingen n. v. Freiburg) und Eichstetten (Kaiserstuhl) haben im Gericht mitgewirkt. Der Verurteilte hat es auf

»sein letzt end genommen,
»das er sin kindt nit selber hab
»zum tode vom leben genommen ab,
»und ist also gantz cristenlich
»gestorben, acht ich, seliglich«.

Nach diesen 380 Versen wird die Wundermär berichtet, daß die Juden alljährlich ein großes Fest feiern, an dem sie Töpfe zerschlagen und um Vertilgung des Christen-

[1]) Hier wurden die jüd. Mannspersonen am 20. April eingesperrt, unter ihnen der junge Joos, der bei den Kindesmorden persönlich beteiligt und das Blut hierher gebracht haben sollte. Trotz des Folterns wurde die Schuld nicht erwiesen und die Angeschuldigten um Weihnachten alle freigelassen. Roeder in Heft V, Jahrgang 1885 der »Schriften des Vereines für Geschichte und Naturgeschichte der Baar«.

namens beten. Das sind Fabeln, die sich an die Purimfeier gehängt haben, wie an anderen Orten das Aufhängen oder Verbrennen einer den Haman darstellenden Puppe als eine Verunehrung und Hinrichtung Jesu ausgedeutet wurde. In solchen Fabeln, denen keinerlei berechtigter Anlaß geboten ist, spricht sich allein das schlechte Gewissen der damaligen Christenheit aus, die es als selbstverständlich annahm, daß Menschen, die so gequält und gepeinigt wurden wie die Juden, ihre Peiniger ingrimmig hassen. Die Bekenner der Religion der Liebe konnten es nicht begreifen, daß neben ihnen Menschen lebten, die es zwar nicht vermochten, ihre Feinde zu lieben, die sie aber bemitleideten und verachteten ob der Roheit ihrer Gesinnung und der Unmenschlichkeit ihres Gebahrens. Auch dieses Gedicht weiß, was Herz und Mund der Juden tun würden, wenn sie nicht Juden wären, Menschen, deren Empfinden gezügelt und geläutert wurde durch die Thora.

»Zum dritten mal
»in irm bett gar groß groß unsal
»alltag uns wünschen ungemach«.

Soweit das nicht bloßes Hirngespinst ist, beruht es auf dem Mißverstehen des 19. Stückes der Schemona eßreh (die n i e im Bett gebetet wird), dem Gebete gegen die Verleumder und das Reich der Bosheit. Tief schmerzt es den Dichter, daß die »heilige cristenheit« so gar verachtet ist von Juden und manchem bösen Christen. An einem Orte sollten gefangene Juden an einem Sabbathtage aus dem Gefängnisse entlassen werden. Sie weigerten sich dessen:

»wir kummen morn noch wol daruon«.

Und sie wurden am Pfingstsonntag frei, wodurch der »suntag reprobiert«, der »iudensabath confirmiert« worden ist.

Das Gedicht reiht jetzt einen weitern Kindsmordfall an, dessen ich in »Juden in Freiburg« S. 93—96 ausführ-

licher Erwähnung getan habe, ohne jedoch den Ausgang mit Sicherheit darlegen zu können. Ein Knecht Hans Gisenbrecht[1]) aus Sexau bei Waldkirch versucht, einem Freiburger Tuchhändler unter dem Vorgeben, der Amtmann von Hochberg habe ihn darum geschickt, Tuch abzuschwindeln. Der Gauner wird in das Gefängnis geworfen. Der Freiburger Rat achtet darauf, daß der Inhaftierte noch mehr Verbrechen »uff seiner Huben hat«. Wo man frägt, bekommt man Antwort. Ein Jude aus Mühlhausen i. E., namens Mathis, wird von dem Gisenbrecht beschuldigt, daß er ihn mit einem Briefe, in welchem Blut verlangt wurde, an Salomon von Waldkirch geschickt habe[2]). Auffallend ist die Fülle der Namen, während im ersten Teile nur der »Pfaffjud« namhaft gemacht worden ist. Dieser Salomon habe ihn aufgefordert, frisch aufgefangenes Christenblut zu bringen. Mit Juden zusammen habe er gestohlen, sieben Menschen ermordet, einem Geistlichen den Hof angezündet und dazu »on sunder marter veriehen«, daß er zwei Jahre früher hinter Waldkirch im Tetenbach für 10 Gulden Lohn den Knaben Anthony Sürwasser mit den Juden und für sie getötet habe. Außer Salomon und Mathys[3]) sei auch ein Jakob aus Bollweiler i. E. dabei gewesen. In einem schwarzen, innen vergoldeten Geschirre hätten sie das Blut aufgefangen. Des weitern habe er eines Küfers Kind aus Waldkirch genommen und zu den Juden gebracht, die aus einer Wunde desselben Blut aufgefangen haben und das Kind wieder gehen ließen; »damit kam es untodt davuon«. Zwei Juden, Zacharias und Hiob, haben von ihm

[1]) Ich habe Gieselbrecht gelesen.

[2]) Im Protokoll heißt er Ameth (?) — Diesen Brief will der Knecht vor Krotzingen fortgeworfen haben — hat ihn demnach nicht bestellt.

[3]) Der im Protokoll nicht genannt wird. Das ist 9 oder 10 Jahre her. Das Blut sei dem Joachim in Ensisheim und auch nach Bollweiler gebracht worden. Überall das Bestreben, möglichst viele Juden aus verschiedenen Gegenden hineinzuverstricken.

gefordert, er solle auch in Buchholz (bei Waldkirch) ein Kind morden. Das ist jedoch verhindert worden. Der Mörder wurde in gräßlicher Weise hingerichtet. Auch sein Gesell wird gefangen und bekennt, daß er den Tod verdient hat

»und concordiert gantz in der sach;
»die iuden schaffen ungemach«.

Die Juden werden darauf hin wieder dingfest gemacht, »mit pein und marter hart geplagt«. Doch keiner gesteht; vielmehr behaupten sie alle ihre Unschuld. Dafür weiß der Dichter folgende Erklärung (Vers 652 ff.):

»Das mich doch nit verwundert ser,
»dann sie hondt under in ein ler
»und darzu einen herten eidt,
»dauon hondt sie ein solche bescheidt,
»das ir keiner nichts veriehen sol,
»man thü im glich recht, wie man wol«.

Auch der zweite Mörder sagt ihnen ins Gesicht, daß er von ihnen gemietet worden ist, Blut und Kinder zu bringen. Doch fehlen hier alle näheren Angaben. Die Juden stützen sich dem gegenüber darauf, daß jedes Recht bestimmt »das kein böswicht mög accusieren«. Die Antwort des Diebgesellen enthält den Hinweis, daß auch die beiden Hingerichteten dasselbe erklärt haben, und daß bevor die Juden im Lande waren, nicht so viele Kinder umgekommen sind. Der König bestellt eine besondere Kommission, welche vom Dichter gar beweglich angefleht wird, darum Sorge zu tragen, daß Christenblut nicht gar so sehr vom jüdischen Volk verachtet werde. Auch sollte sie sich nicht ums goldene Kalb kümmern,

»denn es ist gar ein unrein salb«.

Nun folgt die Klage, daß das Schiff Sanct Peters »so erkracht«, daß Bosheit in deutschen Landen überhand genommen und Ungerechtigkeit in der heiligen Christenheit Aufenthalt und Förderung hat. Wer mag die Schuld daran

tragen, daß die Juden mit dem Leben davongekommen sind? (Vers 755.)

»das guldin kalb schafft viel unru,
»uon dem ich hie vor hab gesagt!«

Der fromme König Maximilian und besonders die Stadt Freiburg sollen entschuldigt sein. Denn diese hat

»hierinne truw, fließ und ernst ankert,
»damit den iuden wurd beschert
»das recht, nach dem sie hond verdient«.

Auch zu Trient habe man mehr Mitleid mit den Juden, als mit den Christen gehabt; denn Christen mußten sterben, und Juden wurden am Leben gelassen und lachen sich durch ihre Fäuste.

Wie schon angedeutet, steht dieses Gedicht dem über den Endinger Mord von 1461 sowohl inhaltlich, als sprachlich weit nach. Während dort mit künstlerischer Lebenswahrheit der unglaubliche Vorgang geschildert wird, ist hier nur versifizierte Aktendürre. Dort glaubt alles, daß der Mord geschehen, hier sind die Widersprüche, das in den Mund Legen, der Mangel an Beweisen so grell, daß selbst der Versifikator sie wider Willen andeutet. Dort schließt ein blutiges Strafgericht der Juden die Handlung dramatisch ab, hier bildet der ohnmächtige Jammer des Fanatismus, daß ihm die Opfer von rechtswegen entrissen worden sind, den in der Wirklichkeit wohltuenden, in der Dichtung verstimmenden Schluß. Die aus Laybach vom 5. Mai 1474 datierte Mißbilligung des Endinger Verfahrens seitens des Kaisers Friedrich konnte den 1470 Hingerichteten das Leben nicht wieder geben[1]), auch nicht

[1]) Bei Wagenseil, judicium sanguinis (Altdorf 1693) S. 103—105: »Freitag vor St. Johannis Tag nach Christi Geburt 1474 Jahrs unserer »Reich des Römischen im 31, des Kayserthumes im 19, und des Un»garischen im 13 Jahr — Wir haben nemlich auf solch Fürnehmen »so der Hochgebohrne Carl Marggraf zu Baden u. Graf zu Sponheim »unser lieber Schwager und Fürst an etlichen Juden geschicht u. Handel »halb die sie an Christen-Menschen sollen begangen haben,

die ewige Verbannung der Juden aus Endingen (am Kaiserstuhle — nicht, wie Graetz schreibt, in der Schweiz) aufheben, sondern nur den noch in Haft gebliebenen die Freiheit bringen und die weitere Folge haben, daß wegen dieser Sache niemand mehr behelligt werden durfte. Buchheim und Waldkirch aber haben wohl Qualen, doch nicht Tod den Juden bereitet, weil die Justiz mannhafter dem Aberglauben und der ihn als Mittel brauchenden Bosheit und Gehässigkeit entgegenwirkte. In dieser Hinsicht hat ein Vergleich dieser Lieder mit dem Endinger Judenspiel nicht allein literarischen, sondern auch kulturhistorischen Wert. In diesem letztgenannten glaubt alles daran, daß die Juden Blut brauchen, in den Freiburger Liedern sind es allein die Freiburger Herren und die Inquirenten, welche die Beschuldigung den Angeklagten suggerieren. Dort ist es noch Volksglaube und sein Träger Jockle Metzger, der sich von den Juden zugrunde gerichtet meint[1]). Hier dagegen wissen (es sind 34 Jahre inzwischen vergangen) die Leute aus dem Volk kaum etwas mehr von jenem Wahn. Da ist alles so farblos, so jedes Scheines von Tatsächlichkeit bar. Die Verwendung des Blutes wird im Endinger Judenspiel von zwei Angeschuldigten als »crisam« (Chrysam, Salbmittel) bei der Be-

»gethan, deren er dann etliche gemartert, vom Leben zum »Todt bracht u. ihnen ihr Gut genommen hat, an den jetzt genannten »Marggrafen Carl von dem vermelten seinem Fürnehmen zu stehen, »auch an euch, ob er das nicht thäte, solches nicht zu gestatten, »usw. Kayserlich Geleit-Brief ausgehen laßen«. »Er befiehlt für die »Zukunft solche Dinge erst an ihn zu berichten und nicht also mit »solcher Eil zu behandeln.« Die noch gefangen gehaltenen Juden sollen frei und ihr Gut ihnen zurückgegeben werden.

[1]) Es giengen vorüber acht halbent jahr,
Jokle Metzger mit den Juden viel erfahr.
»Sein vermögen ging verloren, ja verloren.
Als Jockle war ein armer mann,
Hat Gott ein wunder an tag gethan,
Der gerner (Beinhügel) thut sich neigen, ja neigen«.

schneidung angegeben. Einer zählt ein ganzes Register auf: erstens als Arznei, dann für die »Malenzye« d. h. die fallende Sucht, drittens »für den geschmake, als sy übel stinken« und viertens für die Beschneidung. Unser Lied weiß das genauer:

V. 15 dann ich find also geschriben ston,
das undern iuden sey gewon,
in welcher stat der cristenheit
ir wonung hab die iüdischeit,
das sie auch in dem selben land
das loß mit ir unreinen Hand
werffen, wer im selben iar
die andern all versehe gar
mit cristen blut, wie ich üch sag,
dann es ist war und ligt am tag.
25 Sie hond ein bresten, hörend zu,
der laßt in gantz und gar kein ru,
Sie habend dann das cristen blut:
verstündent sieß, das wer in gut.
Sie seind in iren Hertzen blindt,
dem heiligen glauben allweg findt,
darumb so müßends leiden pein
und ewiglich verdammet sein.
verflucht seind sie ia hie u. dort.

In meiner Schrift, »Juden in Freiburg«, habe ich Seite 93 ff., die in den Liedern geschilderten Anklagen erwähnt. Der von Professor Pfaff mir gemachte Vorwurf, daß die Darstellung unvollständig sei, ist berechtigt. Denn ich habe weder diese Lieder, noch die Schreiben des Niclas Ziegler gekannt. Um die Lücke auszufüllen, sei mitgeteilt, daß die Stadt Freiburg in ihrem Bestreben, die Juden, welche in ihr nicht wohnen durften, aus der ganzen Umgegend zu entfernen, die Anregung zu allen diesen Anklagen gegeben hat. Professor Pfaff beliebt es, dies so auszudrücken, die Stadt habe an ihrem Recht (d. h. die

Juden nicht zu dulden) und namentlich an ihrer Auffassung der Kindermorde festgehalten. Daß sie sich dabei bemüht habe, »Licht in die schreckliche Sache zu bringen«, ist uns unerfindlich. Man brauchte da eher Verfinsterung als Licht. Freiburg tritt überall als Ankläger der Juden auf, ohne eines Beweises zu bedürfen. Und das Ziel — ist die Entfernung der Juden. Häufen sich doch die Anklagen wegen der Kindermorde erst, nachdem Freiburg den Juden gegenüber unterlegen war. Waldkircher Juden, die von Leo, Freiherrn v. Staufen, Geleit hatten, betraten um 1500 oft die Stadt Freiburg, um ihrem Handel nachzugehen. Da verbot ihnen der Rat solchen, auch nur vorübergehenden Aufenthalt. Man ging noch weiter und dehnte dieses Verbot dahin aus, daß den Juden auch der Durchzug durch die Stadt verwehrt wurde. Vorstellungen dieserhalb wies die Stadt am 20. August 1500 ab, worauf Beschwerde bei König Maximilian erhoben wurde. Dieser entschied am 12. Juli 1502, daß wohl jeglicher Aufenthalt in der Stadt — also auch der nur einige Stunden dauernde — allen Juden verboten sei, daß aber der notwendige Durchzug, das Durchgehen durch die Stadt, ihnen »vergonnen« sein solle. Am 20. April 1504 spricht Freiburg dem Markgrafen Christoph v. Baden seine Enttäuschung darüber aus, daß die Juden nicht »mindestens dieser Lande verwiesen« worden sind. Niclas Ziegler, später kaiserlicher Vizekanzler, Herr zu Barr und Landvogt in Schwaben, damals »Oberster des Kaisers«, wie er in der Urfede genannt wird, hat die Juden gefangen und scheint im Auftrage der Stadt oder wenigstens im Einklang mit ihr die Sache untersucht zu haben. Seiner Forderung, die Juden sollten in Freiburg peinlich verhört werden, steht das Verbot des Königs vom 16. Juli 1504 entgegen, daß die Juden nicht gemartert werden dürfen. Den von Freiburg ohne weitere Veranlassung, als daß er in die Nähe der Stadt gekommen war, gefangen gesetzten Sysslen von Günz-

burg befiehlt der König freizugeben. Ziegler berichtet an demselben Tag dem Könige, die Juden müßten auf Grund des Geständnisses der drei christlichen Mörder verurteilt werden, wie es seiner Zeit in Endingen geschehen sei. Ein Christ sei mit einem Juden aus Günzburg bei ihm gewesen und habe ihn bestechen wollen, daß er gegen die Juden nichts vornehme oder sie wenigstens alle aus dem Lande ziehen lasse. Er habe diesen Juden ins Gefängnis bringen lassen. Dem Könige droht er, das Volk würde sich gegen die freigelassenen Juden erheben. Das würde ihnen »ee von den weybern« geschehen, wenn der König sie nicht richten oder aus dem Lande »pannen« würde. Sein Antrag geht dahin, die Juden mit ihrer Habe den Statthaltern und Räten in Ensisheim i. E. (dem Sitze der Regierung der vorderösterreichischen Lande) zu überantworten. Schon am 20. Juli schickt er einen weitern Bericht ab. Er glaubt, dem König sei angezeigt worden, daß er, Ziegler, zu streng gegen die Juden sei. Das hätten Leute getan, die Geld von den Juden genommen haben. Er will durchaus nicht gegen die königlichen Befehle handeln, und da der König es so will, nichts mehr tun. Der Jude aus Günzburg sei allein wegen des Bestechungsversuches eingesperrt und nicht gefoltert worden. Wird auch jetzt noch seine Freilassung befohlen, so werden die Freiburger sie ins Werk setzen. Am 29. August ergeht diese Ordre, und am Mittwoch vor Maria Geburt, d. h. spätestens am 3. September, unterschreibt der Befreite seine Urfede »Sysslen ind obgenannt bekenn mich aller Ding so obschtand urkund dieser myner handgeschrifft«. Freiburg sucht überall (z. B. in Rheinau i. E.) zu erkunden, was den Verdacht gegen die Juden stärken möchte. Am 24. Juli bestimmt der König den Vogt Christoff v. Hatstatt, vier Räte und einen Doktor, die die Universität Freiburg abordnen soll, als Kommission. Ihr wird die Aussage des noch nicht hingerichteten Waldkircher Mörders Michel

Hun vorgelegt, damit sie berate, was mit den Juden, die in Waldkirch, Villingen, Mülhausen, Bollweiler, Colmar, Ensisheim (diese 4 im Elsaß) Stockach, Aach in Haft sind, geschehen soll. Nur die Juden, welche in der Aussage bezichtigt sind, sollen im Gefängnis bleiben. Die andern werden nur so lange im Arrest behalten, bis Erkundigung eingezogen ist. Hab und Gut der Gefangenen soll genau aufgeschrieben werden. Gerechtes Verhalten wird eingeschärft. Am 23. September 1504 schreibt der König an Freiburg, die Kommission habe des Krieges wegen nichts tun können. Die Behörden in Ensisheim werden die Sache bei der Kommission beschleunigen. Wenn diese die Überführung der Juden anordnet, soll sie den Juden aufgeben, Freiburg für die Zehrung zu entschädigen und Urfede zu geben. Am 28. Oktober befiehlt der Hof und Landschreiber im Elsaß, Conrat Schutz, daß Freiburg die Juden nach Ensisheim schicke. Diese zahlen der Stadt die Kosten und geben Mittwoch vor Allerheiligen (30. Oktober) Urfede. Es waren ein Vater Laemblin (Lamm Beinamen für Ascher) und David und Joeslin (Joseph), seine Söhne, seßhaft in Waldkirch, Jecklin (Jacob) zu Bräunlingen (Bezirksamt Donaueschingen) und Uilins[1]). Sie bekennen freiwillig, nachdem von vielen Jahren her eine grausame »lümbde, rede, geruf« in dieser deutschen Nation gewesen und ist wider die Jüdischheit, daß sie christlicher junger Knaben Blut nachstellen, das zu ihrer Notdurft zu brauchen »auch wissent und landskundig ist«, daß zu Trient, Endingen und anderswo solcher Missetat halber wider die Jüdischheit mit dem Feuer gerichtet worden ist. — So konnte man schreiben, weil die Juden es nicht haben lesen können, oder schon so gebrochen waren, daß sie nur noch eins zu denken vermochten: fort aus diesem Gefängnis. Die Urfede berichtet weiter, wie vor einigen

[1]) = Ulrich oder Uri, nicht Nelius, wie Pfaff hat. Ohne Wohnort, wohl ein Vagant.

Tagen etliche Christen, von denen einer seinen eigenen Sohn und andere fremde Kinder gemordet hat, um ihr Blut zu verkaufen, eingefangen und zwei gerichtet worden sind. »Welche . . . Mörder uf uns verjehen und om irem letztem Ende behalten, daß wir sy und Andere zu solchem Morde bestellt und dazu geholfen haben sollen.« Von dem Obersten des Kaisers, Niclas Ziegler, seien sie eingefangen und durch Bürgermeister und Rat zu Freiburg gepeinigt worden. Sie gestehen vor ihrer Fortführung, daß die Stadt durch königliches Mandat berechtigt gewesen sei, sie einzusperren und zu »kestigen«. Sie schwören, sie wollten der Stadt nichts nachtragen, wenn sie frei werden. Dies ist geschehen, denn am 5. April 1505 sprach Freiburg Maximilian gegenüber sich ärgerlich darüber aus, daß die Juden nicht wenigstens des Landes verwiesen worden sind und bittet, sie aus dem Breisgau zu verjagen.

Nachdem die Darstellung in meiner Schrift hierdurch vervollständigt worden ist, sei es mir gestattet, mich gegen den unberechtigten, und nicht weiter begründeten von Professor Pfaff mir gemachten, Vorwurf, daß meine Darlegung »einseitig« sei, zu wehren. Diese Einseitigkeit besteht eben darin, daß ich, der Rabbiner, der ich Geschichte, Glauben und Aberglauben meiner Religionsgenossen genau kenne, es nicht begreifen kann, wie die Anschuldigung des Kindermordes und des Blutgebrauches gegen uns Juden auch nur mit einem Scheine von Recht hat erhoben werden können. Professor Pfaff ist im Gegensatze zu mir so vielseitig, daß er von dem Mordsinn und der Verpflichtung bezw. Nötigung der Juden, Blut zu brauchen, von vornherein überzeugt ist. Die wissenschaftliche Zeitschrift der Alemannia füllt er mit eigenen Artikeln, welche die Blutanklage wacherhalten sollen. Mit Vorliebe nimmt er Arbeiten ähnlichen Kalibers auf und sucht durch Vorträge, bei welchen er sich mit der Firma eines hochgeachteten Vereines deckt, den Ritualmord

als historische Wahrheit hinzustellen. »Der Haß verdirbt die Linie.« Dr. Johannes Eck, der von 1502—10 in Freiburg war, schreibt in »Ains Juden büchlins verlegung« (Widerlegung) einem lutherischen Prädikanten nach, daß Juden in Eichstaett ein Christenkind gemordet haben, indem sie ihm ein Kreüzlein auf die rechte Achsel einschnitten, die Vorhaut abschnitten und den Leib zerstachen — und Professor Pfaff schreibts als dritter im Bunde mit Freuden nach. Aber er begnügt sich nicht, seinesteils und nach seiner Art »Licht in die schreckliche Sache zu bringen.« Er öffnet auch die Spalten der als wissenschaftliche Zeitschrift gedachten Alemannia der rohesten Blutbeschuldigung. Im Jahrgang 26 (1899) produziert sich ein Herr Karl Rieder mit einem Aufsatz: Das Martyrium des heil. Simon v. Trient (S. 63). Wir entnehmen demselben nur wenige Zeilen: »Für die Tatsache des von den Juden verübten Christenmordes spricht die ganze Tradition der Tridentiner Kirche, welche von Anfang an, durch viele Wunder bewogen, den heiligen Knaben als Martyrer verehrte.« Nach Deutschland ist Kunde davon gekommen »wo man übrigens auch von ähnlichen Vorkommnissen zu erzählen wußte.« Dann (S. 69): »Was diesem eigentümlich, wie auch anderen Christenmorden, ist der Umstand, daß sie geschehen aus rituellen Gründen, wie sie ganz klar in der übrigen Beschreibung dargelegt sind, ein Umstand, den auch ein in Gormanskis Verlag zu Leipzig 1892 erschienenes Schriftchen Die Juden und das Christenblut«, wo eine geradezu schaudererregende Menge von ähnlichen Fällen im Laufe der Jahrhunderte aufgezählt ist, hervorhebt.«

Das ist die Wissenschaft, welche ein Freiburger Professor in unserer Zeit hegt und fördert. Ihm sind die Wunder, welche von den toten Körpern bewirkt werden, Beweise dafür, daß die Juden Christenmorde verüben. Ihn stört es nicht, daß er denjenigen seiner Berufsgenossen, welche noch Juden sind, oder es gewesen sind, nachsagt, ihre

Vorfahren hätten Christenblut nötig gehabt, um nicht, wie das von ihm herausgegebene Lied behauptet, übelriechend zu werden. Dagegen kümmert er sich nicht darum, daß neue Beweise für die Unschuld gefunden worden sind. Das Ärgste aber, was dieser deutsche Professor geleistet hat, ist der Vortrag, den er bei dem Ausfluge der Gesellschaft für Geschichtskunde aus Freiburg nach Endingen, am 27. November 1904 vor hunderten einfacher und zur Nachprüfung nicht befähigter Bürgersleute gehalten hat. Er sprach nach den übereinstimmenden Zeitungsberichten über die »unschuldigen Eltern und Kinder«, jenen im Jahre 1460 durch Juden verübten vierfachen Mord, der acht Jahre später mit der Hinrichtung der Schuldigen seine Sühne fand, beim Volke aber in Lied und Legende weiterlebte«. Nicht allein Lewins Schrift ist einseitig. Auch Karl v. Amira, der verdiente Herausgeber des Endinger Judenspiels, hat Professor Pfaff aus seiner Vielseitigkeit nicht herausheben können. Denn wirkungslos ist ihm der Satz des hervorragenden Juristen und Literarhistorikers geblieben[1]): »Hingegen bleibt die Dreistigkeit staunenswert, mit der ein auch nur oberflächlich unterrichteter Schriftsteller unserer Tage angesichts dieser Dinge für die jüdischen Bluttaten an Christen sich auf die Justiz der früheren Jahrhunderte berufen mag!« Auch daß Wolfram, der Herausgeber der Endinger Prozeßakten in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, die Widersprüche, die Willkür und die Erpressung der Aussagen nachgewiesen hat, scheint Herrn Professor Pfaff einseitig zu bedünken »und dadurch unrichtig«. »Unberücksichtigt« hat er den Nachweis jedenfalls gelassen. Hat der Freiburger Professor es doch auch gewagt, zu behaupten, daß die Juden den Mord ungefoltert eingestanden haben, obschon diese Marterung durch das Gerichtsverfahren bedingt (»ane Marter« heißt: daß nach der Marter und unter Androhung erneuter Folter das Geständnis wiederholt

[1]) Vorrede z. Judenspiel, S. 16.

worden ist, vgl. Stobbe Juden im Mittelalter) in der oben angeführten kaiserlichen Zuschrift ausdrücklich als geschehen betont und in den Prozeßakten nicht verschwiegen wird.

Daß man kopflose Leichen nicht gut wiedererkennen kann, zumal wenn man die Leute vor acht Jahren kaum flüchtig gesehen hat, das ist eine Bemerkung, die dieses gelehrte Gehirn zu machen nicht gewillt ist. Das glaubt lieber an das Mirakel, daß die Leichen nach acht Jahren ganz frisch geblieben sind, als daß es daraus schließt, diese Leichen sind frische Leichen — erst vor kurzer Zeit Gestorbene oder Gemordete!

Doch die Volksphantasie des Mittelalters, die Greuelbilder seiner Dichter sind matt, dem gegenüber, was ein von Antisemitismus Fanatisierter im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert ersinnen mag. Die Zeitungen berichteten aus jenem Vortrage die Äußerung, nicht daß dieser Endinger Mord nur ein Glied in der Kette ist, die bis in unsere Tage fortreicht und anknüpft an die Worte der heiligen Schrift III B. M. 17, 10—14: dieselben lauten: »Und jedermann vom Hause Israel und von den Fremden, die sich unter ihnen aufhalten, der irgend Blut genießt: gegen einen solchen, der Blut genießt, will ich mein Antlitz richten und ihn wegtilgen mitten aus seinen Volksgenossen. Denn das Leben des Leibes ist im Blute, und ich habe es euch verliehen für den Altar, daß man euch Sühne [damit] schaffe; denn das Blut bewirkt Sühne mittelst des [in ihm enthaltenen] Lebens. Darum habe ich den Israeliten geboten: Niemand von euch darf Blut genießen! Auch der Fremde, der sich unter euch aufhält, darf kein Blut genießen. Und jedermann von den Israeliten und von den Fremden, die sich unter ihnen aufhalten, der ein Stück Wild oder Geflügel erjagt, das gegessen werden darf, der soll sein Blut auslaufen lassen und dann mit Erde bedecken. Denn das Leben eines jeden Leibes besteht in seinem das Leben enthaltenden Blute, daher gebot ich den

Israeliten: Von keinem Leibe dürft ihr das Blut genießen; denn das Leben eines jeden Leibes besteht in seinem Blute — jeder, der es genießt, soll weggetilgt werden.«

Das ist ohne Widerspruch geblieben damals in Endingen. Vielleicht, weil die Kundigen sich sagten, daß so Aberwitziges nicht einmal Widerspruch verdiene. Aber Israels Gelehrten muß es gesagt werden, daß man bei den Antisemiten so weit gekommen ist, die allgemeine menschliche Ansicht des Altertums, jene Ansicht, welche von den monotheistischen Religionen allein das Christentum beibehalten hat, die Ansicht, daß das Blut des Opfers sühnt, als Urquell von Ritualmorden zu bezeichnen, die von denen begangen werden, denen jeder Blutgenuß an derselben Stelle als todeswürdiges Verbrechen von ihrer Gotteslehre verboten ist! Traurig ist dieses Kulturbild, es steht nicht höher als jene Blutlieder des Mittelalters. Aber es ist ein erneuter Beweis dafür, daß die Reinheit des Judentums seine Hasser blendet, so daß Finsternis sie umgibt, wo Israel Licht ist in allen seinen Wohnungen.

Denn Israels Religion hat von allem Anfang an das Menschenopfer und Vergießen wie Genießen von Menschenblut streng verboten und als Sünde gegen Gott mit schwerer Strafe bedroht. Aber auch das Tieropfer, das Sprengen von Tierblut auf den Altar, ist, nachdem schon die heilige Schrift den Genuß auch dieses Blutes untersagt hatte, seit nunmehr 1836 Jahren, seit der Zerstörung des Tempels, streng verboten. Ein stellvertretendes Opfer aber kennt das Judentum nicht und hat es nie gekannt.

# Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

לוח und לוחות. Ich fasse unter diesem Schlagwort ohne Rücksicht auf ein folgendes Bestimmungswort die undatierten Mss. in Bibliotheken zusammen.

**Alliance** univ. (Paris) לוח מולדות מהמחזורים הגדולים, Tabelle der Neumonde der großen Cyklen, s. Schwab, Revue des Ét. J. XLIX p. 87.

**Bodl.,** Neub. 2269[5]: lose Blätter (von anderer Hand): astronom. *Tabellen.*

**Brit. Mus.** Add. 26984: לוח תקון שמות [etwa שעות für שמות?] nach Margoliouth astronomisches Fragment. In Catal. Almanzi ist dieses Fragment übergangen.

**Halberstam,** s. Montefiore.

**Jews' College** (Bet ha-Midrasch, London, Neubauer's im ms.: Catalogue, Lond. 1886, S. 38) n. 135. Den im Katalog mitgeteilten Originalstellen entnehme ich einige Mitteilungen, worunter die interessanteste im Vorwort: der ungenannte Verfasser fand keine astronomische Tabelle berechnet nach den Sonnenjahren der Römer; er hat also diese seine Tabellen (לוחות) danach redigiert, mit Monat März beginnend, weil der Römer Jahresende (das Wort סוף fehlt offenbar nach היות) der Monat Februar ist. Das Werk ist in 100 Abschnitte (ישערים) geteilt.

Die Tabellen erstrecken sich auf verflossene und künftige Jahre; sie beginnen, nachdem 1310 Jahre und 2 Monate verflossen sind לתאריך אקטביאנוס. Octavian starb 14 J. n. Chr., also begannen sie 1296; damit ist aber das

Datum der Abfassung nicht ermittelt, welches viel später sein muß. Ein Kapitel f. 25[1] beginnt אמר המעתיק. Das 29. Kap. behandelt die Berechnung für die Gegenden in Osten und Westen von ברגש, wohl Burgos in Spanien. Kap. 100 ist unvollendet. Der Rest des ms. gehört nicht hierher.

**Paris** 1047[11], Erklärung der לוחות פאוריש l. פאריש, s. die hebr. Übers. S. 456 und M. b. d. J., g 2.

**Petersburg,** Firk. 358, bei Gurland, Ginse II, 13 n. 13: 36 astronomische Tabellen, 1. (?) בלוח הזה סדרתי מעמד מחנה החמה ושאר כוכבי לכת . . . ; das Wort מחנה scheint sinnlos; man erwartet auch den Namen eines Planeten, ob כוכב חמה. Merkur? N. 6 verschlimmbessert Gurland מנות (ein bekannter astronomischer Ausdruck) in מחנות. Das chronologische Datum, welches Gurland aus der 1. Tabelle mitteilt, bedarf einer Revision mit dem ms.; da aber auch daraus kein Datum der Abfassung sich ergeben würde, so unterlasse ich jede Konjektur.

לוחות התמונה in Gurland's Index S. 53 lies I, 15, S. 13?

**Vatican,** 296[15]: לוח המולדות f. 187b מחזור מ' מ"א חלקות כל הלילות מחדש שבט; XV. Jahrh.

Das. 323[2]: לוח מכל ראש חדש, angebl. XIII. Jahrh.

Das. 384[12]: (עברונות) f. 263—80 לוח תאריך הנישרים יהישמעאלים זה מזה.

**D. Kaufmann** (Katalog der hebr. Handschr., Frankfurt a. M. 1906) n. 515 (S. 168): לוחות תקופות ומזלות (?) ועבור שנים. Was soll מזלות hier bedeuten? lies ומולדות? also Tabelle der Quatember und Neumonde; vgl. folg. Nummer 516: לוחות תקופות ומולדות, Tabellen der Quatember und Neumonde, beginnend mit a. 5263 (1503), vielleicht damals verfaßt?

N. 517 לוחות תקופות ומזלות ומחזורים, s. zu N. 516.

לוח הערכים, Tabelle der Verhältnisse (oder Brüche), Sexagesimalteile bei astronomischen Berechnungen (wie sie schon bei Arabern vorkommen), München 386[1], ein

Teil n. 386, 1; offenbar identisch ist שער הערכים, ms. Kaufmann 520 d.

ליקוטים, Auszüge aus dem italienischen Werke: Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni e Proportionalità von Fra Luca Paccioli de Burgos (gest. 1514), gedruckt 1494, ins Hebräische übersetzt von einem Anonymus, ms. Almanzi 145, jetzt Brit. Mus. Add. 27039 (Margol., List p. 74: דיני ממונות); Hebr. Übers. S. 638.

[ליקוטים aus Archimedes, ס' המספר, übersetzt ins Hebr. von Abu Ischak al Zarkali, so lautet eine fingierte Überschrift eines Teils von Abraham b. Chijja's Encyklopädie; Hebr. Übers. S. 503.]

מאמר עשיית כלי האצטרלב, über Anfertigung eines Astrolabs, ms. München 246[4].

מאמר בדבר העקום והישר, ms. Wien LXXV, bei Goldenthal S. 79; anfangend: נרצה לבאר היאך נוציא, ähnlich der Abhandl. des Moses Provinciale über die beiden im More des Maimonides erwähnten Linien; das zitierte Werk [des Apollonius] heißt nicht ס' ההרוחות, sondern ס' החרוטים. Benj. S. 286, n. 249 konjiziert als Verf., aber ohne genügenden Grund, den Araber *Tabrizi*, dessen Komm. über die 25 הקדמות im More in hebr. Übersetzung gedruckt ist, s. meine Abhandlung: Die hebr. Comm. des More, S. 16, wo die obige Erklärung S. 19 (nebst Satanow's אגרת אדר היקר) nachzutragen ist.

מבוא לחכמת המספר, Einleitung in die Arithmetik, in zwei Teilen, von einem *Karäer*, zusammengebunden mit מולדות ללד שנים, gedruckt, Kolin 1896, ms. Adler 251 (Mitteilung v. Dr. A. Marx); über die מולדות vgl. Jahrg. 1905, S. 108.

ספר קצר במבחרים, kurzes Buch (Kompendium) über astrologische Wählereien, von Abu *Ma'schar*, aus dem Arabischen übersetzt, enthält ms. Leyden Scal. 14[4] (Catal. p. 367; Hebr. Übers. S. 571)[1]).

[1]) Über מבחרים in ms. Paris 1005 f. 27b, nicht erwähnt im Katalog, s. Hebr. Übers. S. 603, A. 50.

מגלת הסתרים, astrologisch, über den Zodiak und den Einfluß auf die Glieder des menschlichen Körpers und auf Krankheiten; ms. Paris 1051[6] f. 108—17, worüber Näheres in Hebr. Übers. S. 783, dürfte eine Übersetzung aus dem Arabischen oder Lateinischen sein.

מדידת המקוה, über das Messen oder Maß eines rituellen Wasserbassins; ms. Halb. 211 f. 3b, jetzt Montefiore 53, ob von Isak Noveira?

מולדות, Neumonde, so lautet häufig die Überschrift von Abhandlungen über Berechnung der Neumonde oder Tabellen über eine bestimmte Zeit (s. oben unter לוחות); ihre Behandlung fehlt in keiner Kalenderkunde (s. עברונות). Sie mögen auch in einzelnen mss. aus vollständigen Werken exzerpiert sein. Hier folgen die mss., in welchen מולדות das erste oder einzige Wort der Überschrift ist.

ספר המולדות, Berechnungen mit jüdisch-deutschen Bemerkungen der christlichen Feiertage und Tafeln; anfangend: הנני כותב מעט כללים למצוא מולד הלבנים וזמן התקופה, ms. D. Kaufmann 514. Der plur. לבנים für Monde (je nach der Zeit eines Monats) erscheint auch im Titel תוכן הלבנים von Kalonymos b. David, ms. Kaufm. 508, s. Nachtrag zu XIV.—XV. Jahrh.

מולדות ותקופות, Neumonde und Quatember, nach karaitischem Ritus in ms. Rabinowitz 39 des Katalogs תרט״ז (1886, S. VI, hinter לחם שעורים von Salomo Troki) gehört vielleicht zu dem darauffolgenden תקון הקראים?

המספר, nach Wolf B. H. III, p. 1203 n. 583 besaß die Colbertina 4 mss. dieses Titels.

מפתח המולדות, Schlüssel (Index) zu den Neumonden, ms. Bodl. 1483[4] (fehlt in Neubauer's Titelindex p. 1017, in den Concordanzen p. XXI falsch 484 für 1483).

ספר המראים, Buch der Spiegel von »*Euklid*, dem Weisen, in den Elementen,« oder »dem in den Künsten erfahrenen,« wahrscheinlich zugleich mit der Optik (חלוק המכתים) von einem Anonymus aus dem Arabischen über-

setzt, findet sich mit einigen Abweichungen in mehreren Bibliotheken. Das Verhältnis zu verwandten lateinischen Bearbeitungen ist noch nicht spruchreif erforscht. Näheres in Hebr. Übers. S. 512; Mtsschr. 1893/4, S. 520; ZDMG. L, 171; BM. 1902, S. 70 n. 13, S. 71 n. 15.

משפטי הכוכבים, die Astrologie des Arabers *Ali* ibn al-*Ridjal* übersetzt, aus welcher Sprache? ms. Vatican 382[3]; Hebr. Übers. S. 580; vgl. BM. 1901, S. 73.

משפטי מולדות, Urteile (astrologische) aus den Neumonden, ms. Paris 1056[2]; ob etwa eine abweichende Rezension des B. מולדות von Abraham Ibn Esra? oder lies משפטי המזלות von demselben (s. Verz. Berlin II, 138)?

נהוגים, über astrologische Leitungen, nach einer anderen Methode, als die des Abraham Ibn Esra; דרך אחרת בנוהוגים זולת מה שכתב ר"א אבן עזרא, am Ende von ms. Petersburg, Firk. 351, Gurland, Ginse II, 10; נהוגים (arab. תסייראת, sonst hebr. מצעדים?) bilden einen Teil des Buches משפטי המזלות des Ibn Esra, s. Verz. Berlin II, 138.

(sic) סדר מחזור לכל השנה, ms. Vat. 171[46], »per singulos annos«; f. 157 von jüngerer Hand ein Rad wodurch man erfährt, ob ein Kranker genesen wird, oder wer in einem Duell (? Monomachia) siegen wird, ähnlich der sogen. *Rota Bedae*; f. 107 b liest man הנו (?) חדש הלבנה הוא המשך שבין מולד ומולד.

(?) סדר המחזור, ms. Vat. 423[3], f. 27—30, anfangend: מי שאינו יודע בכמה שנים למחזור י"ט אתה (!) עומד, also Fragment einer Schrift über Chronologie oder *Kalender*kunde, die Überschrift wahrscheinlich unecht.

(!) סדר לעשות העבורים, diese ebenso sach- als sprachwidrige Überschrift von ms. Vatican 387[7], f. 38, rührt wohl von einem der unwissenden »Scriptoren« des Vatican her.

סדר סוד העבור, *Kalender*kunde, ms. München 294 f. 202 ff., dazu מפתחות, zum Teil Memorialverse, unter

and. von Saadia. Eine Zusammenstellung der sämtlichen erhaltenen Kalenderreime unter Angabe der Quelle wäre ein Hilfsmittel zur Feststellung der Abfassungszeit mancher undatierten Kompilation, worüber vgl. den Artikel עברונות.

Den obigen Titel trägt ms. D. Kaufmann 39, wo מולדות der Jahre 68—198, und Schächterdiplome der Jahre 162—5 (= 1402—5) folgen; der Aussteller soll שמואל יעלה בכמ"ר יהודה sein; wenn יעלה hier nicht eine abbrevierte Euphemie ist, so gehört es zum Namen Jehuda (Richter, 1, 2) und dürfte einen Juden in Italien bezeichnen.

Mit demselben Titel ms. D. Kaufmann 510 enthält: קביעות המועדים ותקופות סדר פרשיות והפטרות, מחזורים ... und anderes, was nicht zu unserem Thema gehört.

סדר העבור, ms. Vat. 299[11], f. 73—6, anfangend: הרוצה לעמוד על סוד העבור החשוב משנברא העולם; auch hier ist die Überschrift schwerlich echt.

סוד העבור, ms. Schorr, bei Benj. S. 417, n. 266, ist wohl jetzt in Wien. Die vorangehende N. 265 ist von Ibn Esra, ms. Reggio 46, also = 264, richtiger יסוד.

סוד תולדת, Geheimnis der Nativität, astrologisch, wahrscheinlich aus dem Arabischen übersetzt, Ende defekt in ms. Paris 1016[3]; Hebr. Übers. S. 595.

[סודות חנוך, Geheimnisse des Chanoch (d. i. *Hermes*), zitiert in ms. Paris 1073[3]; das Zitat stammt aus ס' העולם von Abraham Ibn Esra, s. HB. III, 33; Verz. Berlin II, 149 Kol. 1 u. 2.]

עברונות ist ursprünglich nicht ein Titel, der Namen eines bestimmten Buches, sondern die sachliche Bezeichnung der Gattung, d. h. aller Schriften über Kalenderwesen, dessen Hauptsache und Grundlage die Reihenfolge der Schaltjahre im Meton'schen Cyklus von 19 Jahren ist (ג' ו' ח' א' ד' ז' ט' 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19); die Distanzen sind 3, 3, 2, 3, 3, 2, 2. Als Titel erscheint עברונות in der unten beschriebenen Ausg. Riva 1560. Spätere Drucke sind nur Anpassungen an die Zeit. Die meisten mss. über Kalender-

wesen haben ursprünglich keinen besonderen Titel, können also hebräisch als עברונות bezeichnet werden; es kommt auch bibliographisch wenig darauf an, ob Autor oder Kopist oder Katalogist ein ms. so überschreibt. Da ich nicht in der Lage bin, alle Quellen meiner alten Aufzeichnungen nochmals zu vergleichen, so wäre es weder ein Wunder noch ein Unglück, wenn eine titellose Kalenderkunde an dieser Stelle unter עברונות, oder eine so überschriebene unter den titellosen verzeichnet wäre.

Zuerst erwähne ich die Ausgabe u. d. T. עברונות, Riva di Trento 321 (aber 1560) mit Vorwort des Arztes *Jakob Marcaria*, den man auch als Verfasser betrachtet hat, ohne Grund, da ein großer Teil des Inhalts älter ist, weshalb die Ausgabe nicht zum Druckjahre 1560 (vor. Jahrg. S. 83) angegeben ist. Das selten gewordene Buch (27 Bl. klein-4° und 1 Bl. Tabelle in fol. angehängt, wegen der Übersichtlichkeit wiederholt) besteht größeren Teils in Tabellen, sonst in Anweisungen. Der Titel lautet: ספר עברונות לחשוב תקופות ומולדות, למאורות ברקיע בקצור נפלא, למען ילמדון בניכם, ותאורנה עיניו (sic) לרעת מה יעשה ישראל . . . . וגם חגי הגוים ויום קראו נוצרים קלינדו (!) ובשישטרו (bissestro)[1].

Der Text beginnt f. 2 תניא בתוספתא דרשב"ג אמר כך קבלתי מאבי אבא שאין חדושה. F. 1b—3b, nur Tabellen; dann wieder Regeln; f. 7. ff. 7 שער, Jahresarten nach den 7 Wochentagen; f. 7b und 8c Tabelle, dann wiederum Regeln;

[1]) Über bissestile s. oben S. 211. In den französischen Versen u. d. T. »La grand (so) et vraye Pronostication generale etc., nouvellement translaté d'arabien etc. par le grant Haly Habenragel, On le vend à Callicuth« etc. (abgedruckt in Recueil de Poésies françoises (so) par Anatole Montaiglon, Tome VI, Paris 1857, p. 13) ist Cap. II überschrieben: du Bisexte, über dessen Erfindung der Anonymus Nichts zu wissen gesteht. — Die Überschrift dieses satyrischen Gedichtes (z. B. Des gens de lettres, p. 34) ist durchaus fingiert. Bissextile (Almanach) heißt der französische Jahreskalender noch im XVIII. Jahrh., weil er aus 2 × 6 Monaten besteht.

f. 8b ענול דר' נחשון לידע הקביעות; f. 9—14, ohne allgemeine Überschrift, die 14 שערים (von Benjamin b. Abraham): שער א' בחג פשוטה ימיה בארץ גושאן ושבתותיה ב"ם סוף, also 359 Tage, 52 Sabbate. XIV ist בחג Schaltjahr, Tage נא לשמי (383), Sabbate הל"ך לו (55); f. 14b und 15 מאזני צדק, Maßstab für Neumonde, zuerst Reime ohne Namen (s. Katalog der Hamburger mss. S. 125, A. 2) mit Komm.; f. 15 endet סליק המולדות והא לך סדר לחשוב תקופות. — Fol. 20 heißt die Tabelle לוח הזהב; f. 20b תקופות דר' יצחק ברבי שמואל, Isak b. Samuel; zum Reime von Saadia f. 22 s. ms. München 294 f. 211 und Hamburg 294 f. 22; f. 22b die Reime, anf. אלי כל יודעי עתים, Z. 2 ספרי אבן עזרה l. ספר, und eine Menge anderer Fehler vermerkte ich in meinem Exemplar, ich weiß nicht mehr nach welcher Quelle, unt. and. Z. 3 ישעת עולם lies ישנות. Z. 4 והשנים im gedr. Kommentar וישנים, meine Randnote והשליכם scheint falsch. Dieser alte Reim sollte nach guten Quellen restituiert werden; f. 23b ff. behandelt den Kalender, insbesondere die Feste der Christen.

Ms. Carmoly 13, »Pergament«, ist das einzige, was man aus Kirchheim's Katalog außer der Angabe עברונות erfährt, so daß vielleicht die Identität des ms. in einem Katalog des jetzigen Besitzers nicht zu erkennen sein wird.

עברונות ms. des Buchhändlers J. Kauffmann in Frankf a. M., Bücherverz. VIII, 1881, n. 1193 (= X, 1883, n. 145) »alt« Der Preis 6 M läßt kein sehr hohes Alter vermuten.

עברונות ms. D. Kaufmann 520a, »9 f. mit Zeichnungen. [Am Anfang fehlt.]« In dieser Beschreibung fehlt auch Mitte und Ende.

עברונות ms. Merzbacher 92, geschrieben in Metz, das ist alles, was Rabinowitz darüber zu sagen hat[1]).

עיקר העיקרים (Wurzel der Wurzeln) ist der Titel einer

[1]) Die letzten Beschreibungen erinnern an eine alte Wiener Posse, wo ein heraufbeschworener Geist zu dem fragenden Sohne spricht: »Ich bin dein Vater Zephises, und sage Dir — Nichts als Dieses«.

kleinen Abhandlung in ms. Vatican 384 f. 410, 411 über die Grundregeln einiger Dreiecke bei Isak Israeli, יסוד עולם I Kap. 2 (f. 13, Ed. 1848), welche der Verf. von dem Schnitt (dem sogen. »Menelaus« מילאוס) ableitet; Hebr. Übers. S. 516.

פירוש oder פרוש, abwechselnd mit באור oder ביאור, ist eine sachliche Bezeichnung, die auch als Überschrift oder Titel vorkommt, wenn ein solcher nicht vorhanden ist, und der häufig nicht angegeben wird, insbesondere wenn der Kommentar den vollen Text stellenweise begleitet (die Araber nennen einen solchen Kommentar einen »gemischten«). Hier gilt also dasselbe, was oben unter עברונות bemerkt ist. Die hier folgenden Artikel, sämtlich mss. betreffend, sind nach den erklärten Texten geordnet. Der leichteren Übersicht halber habe ich auch die wenigen Titel eingeordnet, nach welchen nicht ein Buch, sondern eine Sache behandelt wird.

פירוש טורי הלוחות על י"ט מחזורים, Erklärung der Tafelreihen über 19 Cyklen. Dieser Überschrift in ms. Vatican 187[14] widerspricht der Anfang הטור הראשון, בלוח הזה סדרתי עשרים מחזורים, also 20 Cyklen. Ob aus Isak Israeli, יסוד עולם? Es folgt im ms. als [5] חמשת כוכבי הנבוכה [גלולי? גלגלי?] על גלילו [unechte Überschr.], anf.: שער המילואים אספר, Titel eines Buches von Isak Israeli, CB. p. 1124.

פירוש הכדור, Erklärung des Globus, d. h. der Kugel als geometrischer Körperform, in 6 Kapp., anfangend: דע כי הכדור, Ende אל בית אביך כנעוריך, ms. Mich. 535 (Neub. 2006[18]); Hebr. Übers. S. 553, BM. VII, 1893, S. 55.

פירוש כלי הנחשת, Erklärung des kupfernen Gerätes (so nennt Abraham Ibn Esra das Astrolab), ms. Paris 1045[5], f. 185, wo f. 188 die ebenso betitelte Abhandlung des Ibn Esra, welche allein von Dukes in der Inhaltsangabe dieses ms. (Litbl. d. Or. VIII, 472) erwähnt ist. Der Pariser Katalog hat sich hier auf die bloße Überschrift beschränkt! Steht in den handschriftl. Beschreibungen von Munk und Derenbourg nicht mehr?

פירוש לוחות חדשות לדון אלפונצו, Erklärung der neuen (astronomischen) Tafeln des (Königs) Don *Alfonso,* ms. Vat. 281 f., 19 ff., anfangend דע כי חכמי המזלות חלקו הגלגל ליו"ב מזלות. — Am Rande der Tafeln selbst in diesem ms. beginnt ein פירוש לוחות דון אלפונצו מלך ספרד, דע שהמלך דון (so) אלפונשו; Alfons (X.) תקן אלו הלוחות שלא כדרך שאר הלוחות ordnet den Lauf aller Sterne nach 60 Tagen, die anderen Tafeln ordnen nach gewöhnlichen und Schaltjahren und Monaten; Hebr. Übers. S. 624; s. auch unter באור oben S. 209.

פירוש על המדות והמשקלות, Erklärung der Maße und Gewichte in Bibel und Talmud, ms. Vatican 298[4], von Assemani mit Unrecht dem Moses Ibn Tibbon beigelegt, s. HB. XVII, 125, Hebr. Übers. 921, A. 104.

פרוש מולדות אמתיים ע"ד הפועל בקצור eine kurze Anleitung, die wahren Neumonde nach der Methode Poël [Jakob b. David zu finden], ms. D. Kaufmann 509.

פירוש על מעשה הכדור, Erklärung der Konstruktion des Globus, hinter dem gedruckten מראה האופנים f. 59, anfangend (hebr.): »Zuerst nimm einen großen Kreis« usw., s. Hebr. Übers. S. 644.

פירוש העיבור שחזר חלילה שיסד ר' נחשון, Erklärung des Cyklus [עגול], konstruiert von R. Nachschon, ms. Oppenh. 1476 Qu. f. 309b (Neub. 1106), worauf f. 310 verschiedenes *Kalendarisches* folgt.

פירוש צורת הארץ, Kommentar über das Werk צ' ה' von Abraham b. Chijja, unvollendet, ms. Paris 1043 (geschr. im XVI. Jahrh.). Wie sich dieser Komm. zu den »*Glossen*« über dasselbe Buch in ms. Paris 1042, f. 1—5, verhalte, wäre noch zu untersuchen.

פירוש תקופת היד (Benj. 670 n. 915: השנה), Erklärung der Quatember, ms. München 299[3], f. 104—7, anf.: התקופות הם ד' בכל שנה. Die Quat. sind durch die Finger verbildlicht.

פרחי המשפטים, woraus Exzerpte existierten; als Quelle habe ich ms. München 364, »Verzeichnis des Besitzers«

notiert; allein die Nummer ist nicht die richtige. Das Buch dürfte die latein. *Flores* (vgl. פרחים Hebr. Übers. S. 637) des Abu Ma'schar bedeuten, obwohl keine Übersetzung dieses Buches bekannt ist.

קביעות המולדות, Feststellung der Neumonde, Regeln und Tabellen, ms. Mantua 35.

קדרות הלבנה והשמש (ב), aus dem Arabischen des *Maschallah*, findet sich nur zwischen den astrologischen Schriften des Abraham Ibn Esra, der diese Abhandlung über die astrologische Bedeutung der Finsternisse vielleicht übersetzt hat; Hebr. Übers. S. 602; Verzeichnisse der Berliner Handschr. S. 67. Über die Ausgabe s. Nachtrag zu d 41.

קונטרים על המדות והמשקלות, über Maße und Gewichte; dieser Titel in Katalog Mich. 527 ist neu, s. Neub. 502[2] f. 147.]

קיצור אלפרגאני, Kompendium des astronomischen oder kosmologischen Werkes des Arabers al-*Fargani*, welches auch als Kompendium des Almagest von Ptolemäus bezeichnet wird. Es scheint 2 verschiedene Kompendien zu geben. Das eine in ms. Paris 1023 geht nur bis K. 20, aus der hebr. Übersetzung gekürzt. Näheres findet sich in Hebr. Übers. S. 556 und 1003, Endnote 37, wo die Anfänge von K. 1 und 2 mitgeteilt sind.

Ms. Halberstam 241 reicht nur bis K. 7; Hirschfeld n. 436[3] gibt ungenau »in 7 capp.« an; daß das ms. nur einen Anfang enthalte, ergibt sich schon aus dem geringen Umfang von 4 Bl.; Anf. דע כי השמים. Hebr. Übers. 556: »vielleicht von Chajjim Vital Calabrese«, weil unmittelbar das התכונה ס' vorangeht, worüber im vor. Jahrg. S. 308 gehandelt worden. Nach Hirschfeld ist das ms. aus einer Abschrift des Chajjim abgeschrieben, was meine Bemerkung im vor. Jahrg. l. c. verstärkt.

קיצור עברונות, Kompendium über Kalenderwesen, ms. des Bet ha-Midrasch (Jews College) in London 134[2], f.

32—42; Neubauer gibt die Jahre 1359—1446 an, die aber nicht für die Abfassung maßgebend sind. Vorangeht ein Werk v. J. 1734; f. 41 sind deutsche Märkte angegeben. ראשית מלאכת השמים, auf sein Werk dieses Titels verweist in ms. Paris 1052², n. 3, der anonyme Verf. von Problemen. Dieser Titel klingt nicht wie ursprünglich hebräisch und ist zu untersuchen, ob die Probleme selbst nicht aus dem Lateinischen übersetzt sind.

רסאלה פי אלפעל באלרבע אלמגיב, Abhandlung über die Behandlung des Sinus-Quadranten, so ist im Katalog von D. Kaufmann's Bibl. S. 169, n. 521, II zu lesen, das Wort »Arbeit« (!) zu streichen; es ist auch nicht Anfang, sondern Titel. Einen solchen habe ich in einer Abhandlung des Muhammed b. Muhammed al-Khalili gefunden (meine Lettere a Don B. Boncompagni, Roma 1863, p. 77, n. X, vgl. p. 76, n. IX). Das dort beschriebene ms. Libri habe ich 1879 erworben, es ist mein ms. 36); vgl. dazu hebr. Übers. S. 777. Dieser Araber lebte nach Suter (die Mathematiker und Astronomen der Araber, Leipzig 1900, S. 77, 169) 1378/9; Suter kennt diese Schrift nicht. Diese und noch einige andere Bemerkungen sollen in meinem XII. und Schlußartikel in der Oriental. Literaturzeitung ihren Platz finden. Das ms. Kaufmann ist nicht identisch mit meinem, welches nicht in Kapp. geteilt ist, während ms. K., 15 Kapp. enthaltend, nach dem Katalog nur ein Fragment ist. Es haben aber nicht wenige arabische Autoren über den Sinusquadranten geschrieben, wie man aus Suter's Register S. 268 unter Quadrant ersieht. Ein jüdischer ist mir nicht bekannt; demnach gehört ms. K. zu denen der Araber in hebr. Lettern, ZDMG. XLVII, 1893, S. 379.

שאלות, 97 Fragen (und Antworten) nach der Reihenfolge der 7 Planeten, ms. Mich. 780, Neub. 2173², anfangend אם יהיה שבתי ביתך. Die astrologischen »Häuser« beginnen אמר החכם רבי יהודה המחבר, was ein Zitat aus der Geomantie (גורלות) des *Jehuda* Alcharisi sein dürfte; zitiert werden

אבו זכריה und אבו סעיד; s. Hebr. Übers. S. 556. Das ganze scheint mir eine Art Losbuch.

תולדות כל ספר לאקלידס, eine Art Register zu den Elementen des *Euklid*, ms. Mich. 835, Neub. 2006. Anfang deutsch in hebr. Übers. S. 307. Es folgt die Antwort eines anonymen Weisen auf die Frage, ob die Zahl durch einen der Sinne wahrnehmbar sei, worin Plato zitiert wird.

(?) ספר התכונה (Astronomie?), ms. Vatican 297[1], nach Assemani kaum leserlich; f. 76—78: (?) ובה היכל (?) הירח המחונת לדעת תנועת הירח — ob von מחנות Mondstationen die Rede ist?

תקופות ומזלות, Quatember und Zodiakalbilder (?), 40 Kapitel, ms. David Kaufmann, 407, V; über מזלות vgl. n. 515, oben unter לוחות.

ס' התשבורת. Geometrie des *Euklid* [und *Hipsykles*]; Compendium [aus welcher hebr. Übersetzung?], anf.: ס' אונקלדס הנקודה היא דבר שאין חלק לה[לו] והקו אורך בלא רוחב, ms. D. Kaufmann 506. תשמישי ימי החדש, medizin.-astrologische Tagwählerei angeblich aus תחכמוני (richtiger חכמוני) von R. *Sabbatai* [Donnolo] exzerpiert in ms. Opp. 1139 Fol. 2239 (Neub. 2135[9c], f. 98b אלו ימי); vgl. Katal. Uffenb. p. 335 = Katal. Hamb. S. 241 n. 310, f. 3 (anf. יום א' דע כל דבר) und unten ms. Montefiore 437.

---

*Unbetitelte Schriften und Fragmente,*

nach den Bibliotheken geordnet; zuerst kommen die öffentlichen[1]).

Ich habe zur schließlichen Redaktion dieser Partie nicht die mir bekannten Kataloge nochmals durchgesehen, und es soll mich am wenigsten wundern, wenn hier Einiges übergangen ist. Diejenigen, welche zu den hier verzeich-

[1]) Kataloge und Verzeichnisse sind angegeben in meinen Vorlesungen über Hebr. Handschriften-Kunde, aus dem Centralblatt für Bibliotheksw., Leipzig 1897.

neten mss. Zugang haben, mögen Berichtigungen und Ergänzungen mir direkt oder vermittels der l. Redaktion der Monatsschrift zukommen lassen, damit ich sie in den bald folgenden Nachtrag einreihen kann.

Berlin: $108^4$ (Verz. S. 78, Arab. Lit. S. 282, n. 123); Erklärung mathematischer Stellen im *Talmud*, mit Figuren, arabisch, anf.: בשם רחמן נאב פי אלערוגות קאלת אלמשנה.

Bodleiana, Neub. $914^4$, f. 76—89: Fragm. über Kalender (zitiert Maimonides), in Katal. Mich. und Benj. S. 677 als תשובה über die jetzige Kalendereinrichtung mit den Verschiebungen (דחיות) gegenüber den Ketzern und Ungläubigen (Karaiten?).

Neub. $2033^{10}$d, f. 303—7; ein Buch, welches der Schreiber hinter einer Abhandlung über das Astrolab [von Ibn Esra?] fand, an dessen Anfang 1 Blatt fehlte, was zu bedauern sei כי ספר נחמד הוא. § 1 behandelt die Auffindung des Monddrachens in der Tabelle des Drachen (תנין lies תנין, Knotenpunkt der Erde- und Mondbahn?) Ich habe noch Folgendes notiert: למצוא תנין של הירח תכן בלוח של תנין בשני כלולת (?) פרטים וחדשים וימים שהוא הפין והעולה בידה [בידך?] יגרע; später למצוא דרך הירח; zuletzt Sonnenfinsternis; Ende: ותכתוב גם הימים שנשארו לך בעמוד ראשון בחיכור; folgt למצוא שבתאי תחת הנוכחי.

Neub. $2183^3$, f. 78—105 (Katal. Mich. 353; סדר לעשות לוח), scheint Fragment von עברונות, worin auch die י"ד שערים (Benj. S. 401, n. 243) von Benjamin b. Abraham. Auch dieses Stück schrieb Benjamin b. Immanuel Norzi im J. 1477.

Neub. $2263^5$ (Opp. 1675 Qu.), einige lose Blätter, astronomische und astrologische *Tabellen*, nach meinen Notizen von anderer Hand als das Vorangehende.

Neub. $2425^3$, f. 20: Noten zu einer arithmetischen Abhandlung מפי מורי אבי ז"ל.

Hamburg n. 2: Kalender*tabellen* für Cyklus 260—269 (um 1300 im Katalog ungenau), die Zeit der Abfassung

ist zweifelhaft; f. 220b: בלוח הזה תמצא כל המחזורים . . . תוכל לקבוע כל השנים ע"פ הי"ט שורות אשר עשה רבינו יצחק, wahrscheinlich Isak Israeli.

Montefiore (meist früher *Halberstam*, jetzt größtenteils in Jews' Coll. = Bet ha-Midrasch London: Descriptive Catalogue of the Hebrew mss. of the Montefiore library compiled by Hartwig *Hirschfeld*, London 1904) n. 53[1a], *Kalenderregeln*, in Katal. Halberst. 211 סימנים ודינים לכל המועדים. Bl. 1 u. 2, f. 12 תקופה דר' שמואל; ob von Isak Noveira?

423[3] (H. 127) keine volle Seite: *Tafeln* über die (astronomische) Länge und Breite von Sternen 1. und 2. Größe.

Daselbst [4] (2 Seiten): *Tabellen* über die geogr. Länge und Breite bedeutender Städte in den 3 Weltteilen, — solche findet sich in astronomischen Tabellen schon im Mittelalter.

431 (H. 180 in einer handschr. Liste des Buchhändlers Schönblum v. J. 1869, n. 12, woraus meine Zusätze zu Katalog Halberstam S. 146 und HB. XVI, 109, XVIII, 7); in den eben zitierten Zusätzen vermute ich, daß bis f. 6 dasselbe Werk sei. Nach Hirschfeld's Index p. 168 sind auch die *Kalendertabellen*, Stück 7 v. J. 1445 von Isak b. Sal. b. Zaddik; warum ist בן אלחדב unberücksichtigt? s. die Zusätze zu g 6 und zu h 59, wo die Tabellen als anonym bezeichnet sind.

In demselben ms. ist noch einiges Hierhergehöriges, aber auch Unkorrektes[1]). Stück 21 und 22 gehören teilweise in die astrologische Tagwählerei. Ich habe Folgendes notiert: f. 73b אלו ימי החדש ושמושיהן ומעשיהם וחפציהם וצאתם וביאתם

[1]) St. 9: *Tafeln* der תקופות, b, f. 17 בעם אחת שאל מאתי הבחור אנחמדאי קרשק לעשות לו מראות מכתיבת ידי והמראות היו אלו הדברים עשיתים, worauf 2 Zeilen eines Gedichtchens in 6 Absätzen folgen, welches offenbar unkorrekt gedruckt und nicht ganz verständlich ist. Wenn der Jüngling, welcher ein Autograph des Schreibers verlangt, wie es scheint, identisch ist mit en (= Senhor) Chisdai Crescas, dem bekannten Verfasser von אור ה', so wäre der unbekannte Verfasser unter den Poeten in Nordspanien um 1400 zu suchen, über welche in der HB. XIV—XVII viel Material gesammelt ist.

יום ראשון לחדש טוב הוא למלאכה ולקנות ולמכור . . . ; vgl. oben unter תשמיש.

Fol. 74 אלו ימי החדש ופתרון חלומות. יום א׳ להדש כל שתראה לשמחה תהפך. Fol. 82 b . . . ימים בהקזה בכל הדשים יכול להקיז דם. Fol. 85 אלו ימי הקזה לנשים ולבהמות הקזות שנוהגות כפי הקדמונים (?) לוחות.

437 (H. 435, nicht im Katalog, spätere Erwerbung), *Astrologie*, Anf. defekt. Aus einem ms. von 54 Bl. hätte durch eine Notiz über Verteilung der Materien oder einige Probezeilen sich die Identität mit sonst bekannten Werken, meist Übersetzungen aus dem Arabischen, ergeben; aber für Astrologie fehlt das Interesse.

New York, ms. Hirsch 61, geschr. 1811, arithmet. und geometr. *Aufgaben* in spaniolischer Sprache (Mitteil. des Prof. A. Marx, Febr. 1906).

Paris $273^5$ f.: mathematische Figuren mit Erklärung. 3 . . . (?): Bemerkungen über den *Kalender;* in meiner Notiz sind die Ziffern der Zehner und Einheiten verwischt; der Katalog bietet kein Mittel zur Auffindung derselben.

$995^4$ f. 269—96: *geometrische* Abhandlung und einige arithmetische Regeln.

$1005^{8a}$: Abhandlung darüber, daß nach dem Talmud die Diagonale eines Quadrats $1^2/_5$ der Kathete sei (Baba Batra 101 b כל אמתא ברבוע); der Kopist hat diese Erklärung eines Anonymus gefunden.

$1007^2$, f. 29—37: קצת מעניני הכמת המספר, etwas aus der *Zahlenlehre* (Arithmetik im antiken Sinne), Eigentümlichkeiten der einfachen Zahlen, Potenzen, Wurzeln, ganzen Zahlen und Brüche, unvollständig. Der Verfasser gebraucht für gewisse Operationen arabische Terminologie. Ob aus dem Arabischen übersetzt, ob ein Fragment aus Abraham b. Chijja's Encyklopädie? Das ms. (Stück 3) ist als Colbert. erwähnt bei Wolf, B. H. III, 84 und 867; s. Hebr. Übers. S. 566 und M. b. d. J. i 481.

1018[3], f. 212 (Endzahl der mss. gibt der Pariser Katal. prinzipiell nicht an, ist aber 217): המאמר הי"ג בעגולים אשר בכדור, der 13. Traktat (nicht »livre«) über die Kreise auf dem *Globus* (nicht »sphère«!), in 4 Kapiteln, soll als Einleitung zum Almagest dienen und der arabische Verfasser אבן ס"ל sein (Nachschrift f. 217), der noch zu erraten ist (hebr. Übers. S. 572)[1]). Der Übersetzer wird schwerlich zu ermitteln sein.

1026[5] hinter Immanuel b. Jakob über das Verhältnis des Diameters zum Kreise finden sich Rechenregeln, insbesondere über Wurzelausziehen; zuletzt wird das bekannte סֵפֶר סְפוּר וספור (so) im Buche יצירה auf Arithmetik bezogen.

1030[3], f. 35—45: Lehrsätze über die Eigenschaften von *Dreiecken* und Vierecken.

1030[8]: Anfang einer Abhandlung über das *Astrolab.*

1045[9]: ס' הרמס, Buch des *Hermes* über die schwankenden Sterne, eine Übersetzung der aus dem Arabischen ins Lateinische übertragenen, dem Hermes beigelegten Abhandlung: de Stellis beibeniis, aus dem XIV. Jahrhundert?

1047[8], f. 139—46: *Noten* zum Almagest des Ptolemäus unvollständig; den Anfang zum III. Buch gab ich in hebr. Übers. S. 524/5.

1047[9], f. 146—65: Abhandlung über den *Kalender* (עברונות?), unvollständig, verfaßt um die Mitte des XV. Jahrh., worüber ein Beleg nicht gegeben ist.

---

[1]) Dort übersetzte ich בכדור: in der Kugel, ich glaube jetzt, daß es sich um Kreise auf dem künstlichen Globus handle.

(Fortsetzung folgt).

# Die Juden und die deutsche Literatur.

Prolegomena zu einem größeren Werke.

Von **Ludwig Geiger.**

Seit vielen Jahren reizt mich der in der Überschrift genannte Gegenstand zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung. Nicht durch Zufall, sondern durch innere Gründe wurde ich auf diese Materie gelenkt. Als Frankfurter Abiturient wählte ich Ostern 1865, also vor nunmehr 41 Jahren, als Thema meiner Abgangsarbeit die Zusammenstellung der Äußerungen griechischer und römischer Schriftsteller über Juden und Judentum und benutzte diese Arbeit, nachdem ich einen kurzen deutschen Auszug daraus in einer längst verschollenen österreichischen Monatsschrift hatte drucken lassen, zu meiner Habilitationsschrift im Jahre 1873, der einzigen lateinischen Arbeit, die ich unter meinem Namen veröffentlichte.

Auf der Universität wurden diese jüdischen Studien vom Altertum auf die neuere Zeit, von Rom und Griechenland auf Deutschland übertragen. Mein Übergang von dem Studium der Theologie zu dem der Geschichte entfremdete mich nicht innerlich der Beschäftigung mit jüdischen Dingen. Vielmehr erfolgte das Eindringen in das große Gebiet der Renaissance (deutschen und italienischen Humanismus) über die Brücke, die Reuchlin und sein Studium der hebräischen Sprache zu der Renaissance schlug. Durch meine vielfältigen Arbeiten über Reuchlin trat ich allerdings mehr und mehr in die weiten Hallen des deutschen Humanismus ein, benützte aber gern die enge Seitenpforte, die von diesen lachenden Gefilden in das traurige Ghetto führt.

Daraus ergaben sich einerseits Arbeiten, die einem guten Bekannten Reuchlins gewidmet waren, Nikolaus Ellenbog, der wie der Meister das Studium der hebräischen Sprache in seinen Mußestunden pflegte (1870), andrerseits eine zusammenfassende Darstellung des Studiums der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. (Breslau 1871.) Diese Studien haben nicht aufgehört mich zu beschäftigen. Während einer größeren wissenschaftlichen Reise (1874) sammelte ich, besonders in den Schweizer Bibliotheken (St. Gallen, Basel und Zürich) Material zur besonderen Erkenntnis von Paul Fagius und Sebastian Münster, den erfolgreichen Nachfolgern Reuchlins, das teilweise erst viel später literarisch verwertet wurde.

Vom Humanismus war der Übergang zur Reformation geboten. Schon als Student arbeitete ich Luthers Schriften durch, den Ertrag dieses mühevollen Durchsuchens sammelte ich zu einer Arbeit über Luther und die Juden. (Zeitschrift m. Vaters Band V, S. 23 ff.)

Unmittelbar nachdem mein erstes größeres Werk über Reuchlin erschienen war (1870), wurde ich durch ein äußeres Ereignis auf eine andere Arbeit gelenkt. Bald nach unserer Übersiedelung nach Berlin erhielt ich den Auftrag, eine Geschichte der Juden in Berlin zu schreiben. Die Arbeit, die sich aus einer kleinen Festschrift zu einem zweibändigen Werke erweiterte, sollte allerdings hauptsächlich zwei Zwecke verfolgen: sie war dazu bestimmt, eine Entwickelung des Gemeindelebens zu geben und nebenbei einen Beitrag zu der äußeren, d. h. politischen Geschichte der Juden in Preußen zu liefern. Da ich aber unter Geschichte niemals nur die äußere historische, sondern die Entwickelung des Geisteslebens verstand, so gestaltete sich der Plan dazu, auch das geistige Leben der Berliner Juden zu betrachten, so daß die Darstellung Mendelssohns und der Seinen, die Skizzierung der Periode, in der die Juden

an der Fortbildung deutscher Literatur und Wissenschaft Anteil nahmen, einen breiteren Platz einnahmen, als von den Auftraggebern gefordert und vielleicht beabsichtigt war. Ich weiß wohl, daß diese Partien: die Schilderung der Aufklärung, besonders David Friedländers, und die Darstellung der Salons, d. h. der Kreise, die sich um Rahel Levin und Henriette Herz bewegten und dieser Frauen selbst mancherlei Anstoß erregt haben. Sie trugen mir den Vorwurf ein, daß ich einen Mann glorifiziert hätte, der dem Judentum mehr geschadet als genützt habe, indem er nahe daran gewesen sei, die väterliche Religion zu verlassen und riefen die Anklage hervor, ich hätte Getauften, die mit Stillschweigen hätten bestraft werden müssen, einen Ehrenplatz eingeräumt. Ich hielt und halte diese Vorwürfe für unberechtigt: Friedländer ist ein so ehrenhafter Kämpfer, daß seine Gewissensnöte, mögen sie auch seine Schwäche bezeugen, doch eher Bewunderung als Mitleiden erregen und notwendig zu einer inneren Geschichte des Judentums gehören. Die genannten Frauen aber und viele andere Zeit- und Geschlechtsgenossinnen haben ihr Bestes durch ihren jüdischen Ursprung empfangen, bekunden so deutlich den nahen Zusammenhang zwischen deutschem und jüdischem Wesen, weisen so lehrreich die guten, freilich auch die schlimmen Folgen der ersten Amalgamierungsversuche auf, daß sie garnicht breit genug behandelt werden konnten. Ich stehe heute 35 Jahre nach jenem Jugendversuche, obgleich meine Kenntnis der Personen und Zustände sich vertieft hat, meine Darstellungsweise vielfach eine ganz andere geworden ist, noch durchaus auf dem Standpunkt, den ich damals einnahm und habe nie einen Augenblick bedauert, jene Abschnitte geschrieben zu haben.

Obgleich meine Universitätsstudien unter der Leitung eines großen Historikers, Georg Waitz begonnen und beendet und der Geschichte gewidmet waren, war niemals die politische, sondern immer die Geistesgeschichte das

Feld meiner Arbeit gewesen. Als ich mich 1873 an der Berliner Universität habilitierte, wurde ich nicht nur durch äußere Verhältnisse, sondern durch inneren Drang dazu getrieben, nach einem kurzen Anlauf, den ich gemacht hatte, größere, rein historische Kollegien zu lesen, mich vorzugsweise dem Gebiete der deutschen Literaturgeschichte zu widmen. Die zeitraubenden Vorbereitungen zu dieser akademischen Tätigkeit, die ehrenvolle, aber nicht minder zeitraubende Arbeit, dem berühmten Werke von Jakob Burckhardt meine Kräfte zu widmen, führten mich lange Jahre von dem in meiner Jugendzeit angeschlagenen Thema, die Juden und die deutsche Literatur, ab. Doch gab auch dieses scheinbar so fernliegende Werk Burckhardts Gelegenheit, der literarischen Tätigkeit der Juden, nicht in Deutschland, aber in Italien nachzuspüren und große Exkurse einerseits über das Studium der hebräischen Sprache in Italien, andrerseits über die Teilnahme der Juden an italienischer Literatur, Exkurse, bei deren Ausarbeitung ich mich der Förderung M. Steinschneiders zu erfreuen hatte, legten Zeugnis von der nicht rostenden Jugendliebe ab.

Längere Zeit ruhte die intensivere Beschäftigung mit jenem Hauptthema, bis äußere Verhältnisse einen neuen Antrieb gaben, die alten Excerpte wieder aufzusuchen und neue Arbeiten vorzunehmen.

Die Begründung der historischen Kommission zur Geschichte der Juden in Deutschland und die Errichtung mancher jüdischen Literaturvereine boten die äußere Veranlassung. Ehrenvolle Aufforderungen seitens einiger Vereine nötigten mich, den Vorträgen, die ich bisher über manche Gebiete aus der deutschen Literaturgeschichte gehalten, solche hinzuzufügen, die sich auf jüdisches Gebiet bezogen und die mir von der genannten Kommission übertragene Leitung der »Zeitschrift für die Geschichte der Juden« zwang mich, da ich eben nicht nur als Statist figurieren, sondern als wirklicher Mitarbeiter erscheinen wollte, die

Studien über Beteiligung der Juden an deutscher Literatur wieder aufzunehmen. So entstand teils mit Anlehnung an frühere Arbeiten, teils unter selbständiger Erforschung bisher nicht betretener Gebiete die Artikelreihe: Die Juden und die deutsche Literatur (angef. Zeitschr. Bd. I, S. 322—365, Bd. II, S. 297—374, nebst einzelnen Nachträgen in den folgenden Bänden), die sich teils mit Goethe, teils mit dem 16. Jahrhunderte beschäftigte.

Aber auch andere, in diesen Zusammenhang gehörige Veröffentlichungen lockte die Zeitschrift hervor. Aus dem Nachlasse meines Vaters besaß ich ungedruckte Briefe David Friedländers an Meyer Eger, die nicht nur das garnicht oder wenig gekannte Verhältnis dieser beiden Männer beleuchteten, sondern ein so eigentümliches, mitunter freilich grelles Licht auf die beiden Richtungen innerhalb des Judentums, die aufgeklärte und die orthodoxe, warfen, daß mir ihre Veröffentlichung geraten schien. Gerade für unser Thema besitzen diese Briefe eine außerordentliche Bedeutung; selten ist so klar wie hier, trotz der jüdisch-deutschen Schriftzüge, in der die Episteln geschrieben und trotz der vielfachen hebräischen Floskeln und Sätze, die in das im allgemeinen sehr korrekte Deutsch eingemischt sind, die Auffassung des Deutschen Juden zum Ausdruck gebracht, der nach deutscher Bildung ringt, seine religiöse Auffassung mit der allgemeinen Bildung seiner Zeit und seines Landes in Einklang zu bringen sucht.

Das Verlangen, die Zeitschrift mit allgemein interessanten Beiträgen zu bereichern und neben den vielen rein historischen, vielfach dem Mittelalter gewidmeten Untersuchungen auch literarische Mitteilungen zu geben, die sich auf die neuere Zeit und das geistige Leben der Juden bezogen, regten mich an, nach dem Tode von Leopold Zunz, dessen Nachlaß durchzuarbeiten. Die Ausbeute war gering. Das mag manchem verwunderlich erscheinen, der den Reichtum dieses Nachlasses kennt und manche

seither daraus erschienene Veröffentlichungen im Gedächtnis hat; es wird begreiflich, wenn man erwägt, daß es mir nicht darauf ankam Zunz' Beziehung zu jüdischen Gelehrten nachzuspüren und Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft des Judentums zu liefern, sondern in erster Linie darauf, Zunz als Belletristen zu würdigen, seine Stellung zur deutschen Literatur und den Trägern des deutschen Geisteslebens zu fixieren.

Eine andere, unerwartete Wirkung, freilich nicht so erfolgreich, wie ich eine Zeitlang hoffte, hatte dieses Nachsuchen in den Zunzschen Papieren. Ich stieß nämlich auf eine Notiz in einem Briefe Islers, des Biographen Rießers. Der zu Hamburg domizilierende Gelehrte fragte bei Zunz an, ob dieser ihm rate, die in Hamburg aufgefundenen Briefe Moses Mendelssohns an seine Braut und Frau dem Enkel des jüdischen Weltweisen zu übersenden. Eine Antwort auf diese merkwürdige Frage war nicht erhalten; bei diesem Briefe war der Empfänger von seiner löblichen Gewohnheit abgewichen, auf den Briefen kurz den Inhalt seiner Antwort bekanntzugeben. Aber man konnte sich die Anfrage leicht selbst beantworten. Man durfte annehmen, daß der Hamburger Gelehrte, der die Wichtigkeit der Schriftstücke erkannt hatte und entschlossen war, sie vor dem Geschick der Zerstörung zu bewahren und sie in sicheren Gewahrsam zu bringen, sie an den damaligen Chef der Mendelssohnschen Hauses wirklich geschickt habe. Andererseits war man zu der Annahme berechtigt und verpflichtet, daß dieser ebenso wie seine Nachkommen bei ihrer großen Werthaltung literarischer Schätze und bei ihrer dem großen Vorfahren gegenüber immer geübten Pietät, diese ehrwürdigen Schriftstücke aufs sorgfältigste aufbewahrt haben würden. Trotzdem waren meine Bemühungen lange erfolglos. Trotz aller Freundlichkeit, mit der mir der derzeitige Chef des Hauses entgegenkam, trotz allen Eifers, den er entfaltete, wollten sich diese Schriftstücke nicht zeigen. Endlich

kamen sie, verborgen in einer Mappe, deren Aufschrift diesen Inhalt nicht ahnen ließ, zutage. Die Schriftstücke wurden mir anvertraut. Die mühevolle Aufgabe der Entzifferung der Abschrift und teilweise der Verdeutschung gelang. Meine Hoffnung jedoch, diese Briefe dem jüdischen und deutschen Publikum zu übergeben, wurde nicht erfüllt; die Familie Mendelssohn, weit entfernt von der Scheu, jüdische Briefe ihres Vorfahren bekanntzugeben, nahm den ihrer Auffassung nach berechtigten, meiner wissenschaftlichen Überzeugung widerstrebenden Standpunkt ein, daß es sich hier ausschließlich um Familienbriefe handle, deren Inhalt nur für die Familie, nicht aber für das literarische Publikum interessant sei. Aus diesem Grunde begnügte sich der Chef des Hauses damit, auf Grund meiner Abschrift einen Privatdruck einiger dieser Briefe herzustellen, der nur für die Mitglieder der Familie und wenige Freunde bestimmt war und über diese Kreise nur wenig hinausgedrungen ist. Mir selbst wurde eine Veröffentlichung verwehrt und nur die Benutzung einzelner Stellen gestattet.

Diese Verweigerung, zu welcher der Eigentümer selbstverständlich voll berechtigt war, gehört zu den schmerzlichsten Ereignissen meines literarischen Lebens. Denn wenn es auch unangenehm genug ist, in Privatarchive keinen Einlaß zu erlangen, so ist es noch betrübender, Schätze, in die man Einsicht genommen hat, nicht verwerten zu dürfen. Denn ich halte diese Briefe Mendelssohns an seine Braut und die wenigen an seine Frau gerichteten für wirkliche Schätze. Der Privatdruck kann von dem Werte dieser Schriftstücke keine rechte Vorstellung geben. Zunächst deshalb, weil in diesem Druck nur eine kleine, nicht immer ganz glückliche Auswahl der Briefe geboten wird, sodann deswegen, weil in dem Druck die Eigentümlichkeit, der besondere Zauber der Schriftstücke verwischt ist. Dieser Zauber besteht in folgendem: man erkennt Mendelssohns Ringen mit der deutschen Sprache. Liest man seine gedruckten Schriften

und auch seine bisher bekannten, sowohl an Christen wie an Juden gerichteten Briefe, so hat man einen vollendeten, des Deutschen vollkommen mächtigen Schriftsteller vor sich. In diesen Briefen dagegen erkennt man den mit der Sprache Ringenden. Nicht nur darin, daß der vertraulicher Aussprache sich Hingebende die Feder laufen läßt und sich um stilistische Schönheit nicht bekümmert, sondern darin, daß er wirklich mit der deutschen Sprache kämpft. Er macht Fehler in der Konstruktion der Sätze, im Gebrauch der Präpositionen. Er gebraucht, vielleicht der geistigen Eigenart der Adressatin entgegenkommend, die des Jüdischdeutschen mehr gewohnt war, als des reinen Deutschen vielfach hebräische Ausdrücke; es hat etwas unsagbar Rührendes in der Unterschrift statt Moses oder Moses Mendelssohn: Moscheh Hakotaun oder Moscheh Midessau zu lesen. Wichtiger jedoch ist, daß er unendlich viel französische Ausdrücke einflicht. Diese Einfügungen darf man nicht etwa pädagogischen Zwecken zuschreiben, nicht etwa meinen, daß Mendelssohn seine Braut im Französischen habe unterrichten wollen, sondern muß sie als einen Beweis der Tatsache ansehen, daß in der Umgangssprache der damaligen Berliner, Juden wie Christen, das Französische ein ganz wesentliches Element war; denn die gebrauchten Wörter sind oft so selten, nicht etwa Fremdwörter, die schon damals Bürgerrecht in der deutschen Sprache erlangt hatten daß man wirklich auf eine Vorherrschaft des Französischen in der Hauptstadt Friedrichs des Großen schließen kann. Vielleicht möchten manche diese Sprachenmischung nicht als einen Zauber, vielmehr eher als einen Fehler denn als Vorzug betrachten. Und doch liegt gerade in diesem Ringen, das ich mit dem lieblichen Stammeln eines Kindes vergleichen möchte, etwas Überwältigendes; es ist das klarste Abbild derer, die sich an die Pforte des Paradieses des Deutschtums drängen, und nur mit halbem Erfolg Einlaß begehren. Manch' anderer Zauber indessen herrscht in diesen

Briefen. Klarer als in anderen Schriftstücken tritt der Kaufmann, der diplomatisch Berechnende hervor. Wie er geschäftliches mit ungeschäftlichem Plaudern mischt, wie er den Vater der Braut, der trotz seiner finanziellen Nöte in dem Berliner Philosophen keinen begehrenswerten Schwiegersohn sah, zu gewinnen sucht, wie er sich bemüht, seine Chancen hervorzuheben, wie er in dem Kampfe um die Braut — denn es war zuzeiten ein wirklicher Kampf — die Bundesgenossenschaft der Mutter erstrebt und erringt. Ein anderes ist, wie dieser Kaufmann und Philosoph gelegentlich, freilich selten genug auf die Politik eingeht, allerdings nicht mit großen Abhandlungen, sondern mit kurzem Hinweis auf die Ereignisse, die Kriege, den Friedensschluß. Der Humor, eine seltene Eigenschaft bei Mendelssohn, die liebenswürdige Selbstironie tritt hervor; es findet sich ein entzückender Brief, in dem der Schreiber sich als schüchternen Liebhaber darstellt, der es kaum wagt, bei einer der seltenen Begegnungen mit der Braut, von seinen Bräutigamsrechten Gebrauch zu machen. Läßt er der Braut gegenüber nicht oft den Humor spielen, so weiß er zierlich, neckisch einer jüngeren Schwester seiner Geliebten entgegenzutreten; für das liebliche Geschwätz dieses munteren Mädchens hat er immer einige Scherzworte bereit. Die rührende Bescheidenheit, mit der der Schreiber von sich und seinem Tun, von seinem Umgang und seinen Werken spricht, die Sinnigkeit, mit der er Gaben überreicht, die harmlose von jeder Sinnlichkeit freie Manier, in der er Zukunftsträume entwickelt, — das sind alles Momente, die diese Briefe zu einem wahrhaften Schatz stempeln. Wer an sie den Maßstab glühender Liebesepisteln legt, wer sentimentale Klagen, himmelstürmende Ausrufe, Ausbrüche erotischen Verlangens erwartet, findet sich in seinen Hoffnungen getäuscht; aber gerade in ihrer Schlichtheit, in ihrer ungesuchten Natürlichkeit sind diese Briefe ganz unschätzbare Bekenntnisse. Sie sind nicht nur Beiträge zur

inneren und äußeren Geschichte Mendelssohns, sondern höchst wertvolle Dokumente für das Kapitel: die Juden und die deutsche Literatur. Denn sie stehen am Anfang jener neuen Epoche, da die Juden begehrten, nicht nur die deutschen Schriften anderer zu lesen, sondern bei Wahrung aller jüdischen Eigentümlichkeit, deutsches Gefühlsleben zu erringen und in anderen zu erwecken.

Es ist begreiflich, daß die üblen Erfahrungen, die ich mit diesen Briefen gemacht hatte, meinen Eifer etwas abkühlten, aber auch eine andere Ablenkung ergab sich aus dem Gange meiner Studien und wissenschaftlichen Arbeiten. Die Publikation der Friedländerbriefe und der Plan, Mendelssohns briefliche Äußerungen zu edieren, wenn auch einem Zufall ihre Entstehung verdankend, gehörte doch zu einer Reihe, die mehr und mehr meine Tätigkeit in Anspruch nahm. Die fureur de l'inédit, wie ein geistreicher Franzose einmal die Neigung des geistigen Schatzgräbers bezeichnet, hatte mich freilich schon seit dem Beginn meiner literarischen Tätigkeit gepackt und mich niemals ganz losgelassen. Der wesentliche Teil meiner schon erwähnten Ellenbog-Publikation (1870) bestand aus ungedruckten Schriftstücken; die Reuchlinsche Briefsammlung (1876) und die meist aus ungedruckten Episteln bestehende Biographie meines Vaters (1878) fallen schon in das erste Dezennium meiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Das letztverflossene Jahrzehnt aber bietet jedenfalls den Höhepunkt in dieser Art meiner literarischen Beschäftigung. Da ich hier keine Autobiographie schreibe, sondern bei dem Unternehmen, von einem beabsichtigten Werke zu reden höchstens Streiflichter auf vollendete frühere Arbeiten zu werfen habe, habe ich keine Veranlassung, diese Seite meiner Tätigkeit, die mannigfach angegriffen worden ist, zu verteidigen. Ich müßte sonst ausführlich darlegen, wie ich, getreu einem Goetheschen Ausspruche, Briefe bedeutender oder interessanter Männer und Frauen für die lautersten Quellen zur

Erkenntnis der einzelnen Persönlichkeiten oder der Signatur der Zeit halte. Ich erachte den von manchen vertretenen Standpunkt, daß für die Erkenntnis eines Schriftstellers die von ihm herausgegebenen Werke genügten, für falsch oder zum mindesten für beschränkt und halte den Einwand, daß die meisten Autoren ihre Briefe von den Ausgaben der Werke ausschlossen, daß daher die Editoren diesem Beispiel zu folgen hätten, für ganz belanglos. Gerade in den Briefen gibt sich ein Mensch oft ganz anders als in seinen Werken, viel offener und freier, rückhaltloser und wahrheitsliebender. Mag auch bei manchen Briefen eine bestimmte Absicht vorliegen, eine besondere Tendenz verfolgt werden, im allgemeinen sind die Briefe, weil unmittelbarer, kunst- und müheloser geschrieben, der unverfälschte Ausdruck der Persönlichkeit.

Für die Erkenntnis jüdischen Wesens, für die genauere Erforschung des Seelenlebens der Juden, ihre Beziehungen zu Deutschland und der Literatur, wäre es daher ein außerordentlicher Segen, wenn mehr Briefe erhalten wären. Leider tritt aber auch hier der mangelnde geschichtliche Sinn der Juden unserer Kenntnis schädigend entgegen. Wie die Gemeinden ihre Archivalien, so haben Familien ihre Briefe, entweder der Vernichtung preisgegeben oder in Achtlosigkeit verkommen lassen. Briefliche Nachlässe berühmter Juden und Jüdinnen existieren nur ausnahmsweise, hauptsächlich dann, wenn die Nachkommen zum Christentum übergetreten sind und durch Übernahme eines neuen Glaubens auch historische Pietät gewannen. Oder wenn die Nachkommen der Großen Kaufleute wurden, und die strenge Ordnung ihrer Handlungsbücher, ihres ganzen Geschäftslebens auf den Nachlaß der Vorfahren übertrugen. So geschah es mit den Trümmern des Mendelssohn- und David Friedländerschen Nachlasses. Etwas anders steht es mit der brieflichen Hinterlassenschaft der berühmten Rahel, deren Gatte, Varnhagen von Ense, seiner Ge-

mahlin eine, zum Liebesparoxysmus oder Heiligenkultus gesteigerte Verehrung widmend, jedes Blättchen, das von ihr geschrieben oder an sie gerichtet war, als Reliquie aufbewahrte. Er war es auch, der aus den Nachlässen anderer berliner Jüdinnen manch wertvolles Stück rettete. Ihm verdanken wir zum Beispiel die Briefe Goethes an die Schwestern Sarah Grotthuss und Marianne von Eybenberg (beide geborene Meyer) aus Berlin, ihm die dürftigen Reste des Nachlasses von Henriette Herz. Freilich die Briefe des jungen Börne an die von ihm heißgeliebte schöne Frau sind nur in Abschriften von Varnhagens Hand vorhanden, diese Abschriften jedoch können uns für die verloren gegangenen Originale entschädigen. Aber wo kein Varnhagen da war, hat sich das meiste verflüchtigt und rettungslos verloren ist diese wichtigste Erkenntnisquelle für unsere Vorfahren und deren Beziehungen zum deutschen Geistesleben.

Nur ein einziger Fall ist mir bekannt, in dem durch jüdische Hände ein literarischer Nachlaß vollständig gerettet worden ist, ich meine den Ludwig Börnes. Es gehört wohl in diesen Zusammenhang wenn ich davon erzähle.

Eine kurze Notiz darüber habe ich im literarischen Echo, Oktoberheft 1905, veröffentlicht; damals wußte ich jedoch nur ganz allgemein Bescheid; heute kann ich nach eingehendem Studium des Nachlasses, das ich im März 1906 vornahm, Genaueres berichten.

Ludwig Börne, den wir, obgleich er aus äußerlichen Gründen die Taufe annahm, als den unsrigen reklamieren können, hinterließ seiner jüdischen Freundin, Jeanette Wohl seinen gesamten literarischen Nachlaß. Diese Frau, die den inniggeliebten Freund vermutlich nur deshalb nicht heiraten konnte, weil sie fürchtete, durch die Verbindung mit einem zum Christentum übergegangenen Manne ihre orthodoxe Mutter zu kränken, war literarisch hochgebildet und besaß jenen pietätvollen Sinn, der sie zur Aufbewahrerin eines

literarischen Nachlasses hervorragend qualifizierte. Sie ließ kein Blättchen umkommen: weder die Briefe, die Börne empfangen hatte, noch die Originalhandschriften seiner Werke, noch seine Exzerpte und Konzepte, noch endlich die an sie geschriebenen Briefe. Nun weiß aber jeder Kenner von Börnes Werken, daß ein wesentlicher Bestandteil dieser Werke Briefe an Jeanette Wohl sind. Von den siebzehn Bänden, die die eigentlichen Werke ausmachen, sind die umfangreichsten sechs (Band IX bis XIV inkl.), von den sechs Bänden nachgelassener Schriften etwa fünf an sie geschrieben. Die Originale dieser elf Bände (also wirklich der größte Teil der Werke, elf von 23) sind vollständig und ganz intakt erhalten. Denn nicht sie haben als Druckvorlage gedient, sondern zum Druck wurde eine von der Adressatin oder ihren Beauftragten gemachte Abschrift verwendet. Diese Originale haben nun nicht etwa bloß den Wert von Originalen, sondern sie besitzen eine ungeheuere, in diesem Umfange bisher kaum geahnte literarische Bedeutung. In den Pariser Briefen nämlich sind hunderte von Stellen, teils persönlichen oder familiären Inhalts, teils bedenklich durch die Stärke ihrer Ausdrucksweise mit Bewilligung Börnes, der den Zureden seiner Freundin selten unzugänglich blieb, gestrichen worden. Die Privatbriefe, die den wesentlichen Teil der nachgelassenen Schriften ausmachen, sind überhaupt nur bruchstücksweise gedruckt; die große Bedenklichkeit der Adressatin hat hier alles gestrichen, was irgendwie anzüglich erscheinen konnte. Daher blieb das meiste fort, was sich auf das persönliche Verhältnis Börnes und seiner Freundin bezog hunderte, ja man kann ohne Übertreibung sagen Tausende von Stellen, die Frankfurter Verhältnisse oder solche Persönlichkeiten betrafen, die bei der Publikation der nachgelassenen Schriften, 1844, noch lebten. Ich habe bei der Veröffentlichung von Börnes Berliner Briefen, 1828 (Berlin 1905) das Verhältnis der geschriebenen zu den gedruckten

Briefen zu charakterisieren versucht (Vorwort, S. III ff.); und wer diesen Neudruck mit dem ersten Druck zu vergleichen unternimmt, wird finden, daß die wirklich geschriebenen Briefe ein völlig anderes Bild des Schreibers geben, als die kurzen Fragmente des ersten Drucks zu gewähren imstande waren.

Aber Frau Wohl, oder wie man richtiger sagen muß, Frau Strauß, — denn sie heiratete einen jüngeren Mann, gleichfalls einen glühenden Verehrer Börnes, noch bei Lebzeiten ihres Freundes, — tat noch weit mehr, sie rettete auch ihre an Börne geschriebenen Briefe, sodaß auch diese, eine wichtige Erkenntnisquelle für das Leben unseres Autors in dessen beiden letzten Jahrzehnten vollständig vorliegen. Erst wenn diese ausgenützt sein werden — eine Auswahl daraus, kein vollständiger Abdruck dieser zahllosen Briefe, steht in naher Aussicht — wird man über das Leben des kühnen Schriftstellers und viele seiner schriftstellerischen Pläne genau unterrichtet werden. Frau Wohl-Strauß begnügte sich nicht mit der Aufbewahrung der von ihr erhaltenen und geschriebenen Briefe, sondern sie übertrug dieselbe Pietät auf die übrigen Teile des literarischen Nachlasses ihres berühmten Freundes. Ihr verdanken wir daher die Erhaltung dessen, was nicht etwa vor ihrem Eingreifen durch Börnes Nachlässigkeit und Sorglosigkeit verloren gegangen war. Infolgedessen besitzen wir den größten Teil der an Börne in seinen letzten Jahrzehnten gerichteten Briefe, zum Beispiel diejenigen Cottas, ebensolche von Heinrich Laube, Karl Gutzkow, Wolfgang Menzel, Episteln von Journalisten, begeisterten Verehrern, Verlegern. Merkwürdigerweise hat sich kein Billet Heines erhalten, wohl aber ein Exemplar des Bandes der Lieder und zwei Exemplare des ersten Buches der Reisebilder mit eigenhändigen, höchst charakteristischen Widmungen an Börne und Frau Wohl ausgestattet. Diese Widmungen Heines, nebst anderen diesen großen

Dichter betreffenden, sehr merkwürdigen Notizen sollen in anderem Zusammenhange veröffentlicht werden.

Ein höchst wichtiger Bestandteil des Börneschen Nachlasses sind die Urschriften vieler Skizzen und Aufsätze. Ferner gehören dazu seine Ausgaben- und Notizenbücher, ein überaus merkwürdiges, alphabetisch geordnetes Verzeichnis aller von ihm gekannten Persönlichkeiten, mit kurzen Charakteristiken vieler Männer und Frauen. Endlich sind dahin zu rechnen Versuche zu einzelnen Aufsätzen, Pläne zu künftigen Werken, unter denen als das wichtigste ein größeres Werk über die französische Revolution zu bezeichnen ist.

Frau Wohl-Strauß starb im Jahre 1861. Mit ihrem Tode war die Sorge für Börnes literarischen Nachlaß als ein heiliges Vermächtnis ihrem Gatten übertragen, der schon so lange sie gelebt hatte, ihr eifriger Helfer und Unterstützer gewesen war. Er ist im Vereine mit seiner Gattin der stille Mitarbeiter an dem fünften Bande, der bei Brodhag (1840) in Stuttgart erschienenen Ausgabe von Börnes Schriften gewesen; unter den »Erben des literarischen Nachlasses«, von denen die »nachgelassenen Schriften« herausgegeben wurden, sind beide zu verstehen; er und sie sind die Editoren, denen die zwölfbändige Ausgabe von Börnes Werken, Frankfurt 1862, ihre Anordnung und Textgestaltung verdankt. Aber Strauß tat noch viel mehr. Er bewahrte auf und ordnete die von ihm an seine Gattin geschriebenen Briefe und alle die an das Ehepaar gerichteten Schriftstücke, soweit sie sich auf den verstorbenen Freund bezogen. Vor allem aber trug er Sorge, daß mit seinem Tode die geistige Hinterlassenschaft nicht zerstreut würde. Er setzte eine Administration ein und hatte das Glück in seinem Neffen, Dr. Gottlieb Schnapper-Arndt, den Mann zu finden, der mit dem pietätvollen Sinne des Straußschen Ehepaares ungeheueren Fleiß, kritische Begabung und wissenschaftliche Gründlichkeit verband. Als

er nach dem Tode von Salomon Strauß (1865) Universalerbe des Strauß-Wohlschen Nachlasses und Aufbewahrer des Börneschen Nachlasses geworden war, faßte er den Plan zu einer umfassenden, kritischen Ausgabe von Börnes Werken auf diese Weise. Er ließ alle oder wenigstens die bei weitem meisten ungedruckten Stücke aus dem Nachlasse abschreiben, kollationierte die Schriften mit den ersten Drucken, stellte Grundsätze der Edition fest und hinterließ außerordentlich wichtige, dankbar zu benutzende Vorarbeiten für eine Ausgabe von Börnes Werken. Wenn diese Ausgabe, wie sicher zu erwarten ist, in den nächsten Jahren erscheint, so wird sie in allererster Linie, bei aller Dankbarkeit gegen das pietätvolle Verfahren des Straußschen Ehepaares, auf Gottlieb Schnapper als wahren Urheber und geistigen Vater zurückschauen müssen.

Durch das Vertrauen der anderen Mitglieder der Börneadministration wurde ich im März 1903 in diese Verwaltung berufen und erkannte es als meine Pflicht, die von Schnapper geplante Börneausgabe energisch zu betreiben. Sie soll mit Unterstützung tüchtiger Mitarbeiter in den Jahren 1907—11 im Verlage von S. Schottländer in Breslau erscheinen und ist dazu bestimmt, einen, wie ich hoffe, außerordentlich wichtigen Beitrag zu dem Thema, die Juden und die deutsche Literatur zu geben.

Dieser notwendige Exkurs über Börnes Schriften hat uns von den Briefen, von denen im Vorstehenden hauptsächlich die Rede war, schon auf die eigentlichen Schriften geführt. Das alte Wort: Scripta manent (die Schriften bleiben) hat eine tiefere Geltung. Neben den flüchtigen, für den Tag geschriebenen und leider häufig auch mit dem Tag vergehenden Berichten stehen die in mühsamer Arbeit erdachten und auch die Arbeitszeit überdauernden Lebenszeugnisse. Aus ihnen Stellung der Juden zu Deutschland, besonders zur deutschen Literatur, das Verhältnis deutscher Geisteshelden zum Judentum zu eruieren, war und ist mir

eine lockende Aufgabe. Die 1887 entstandene Arbeit: Goethe und die Juden schrie in mir nach Fortsetzung. Sie hat eine merkwürdige Geschichte, die, wenn auch bei ihrer Erzählung manches Persönliche nicht übergangen werden kann, an dieser Stelle berichtet werden mag. Sie war, wie erwähnt, ursprünglich für die »Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland« geschrieben und wurde mit einigen Veränderungen und Zusätzen in meine »Vorträge und Versuche« (Dresden 1890) herübergenommen. Diese zweimalige Veröffentlichung hinderte nicht, daß viele Literaturvereine diese Arbeit als Vortrag begehrten. Obgleich ich nun diesen Vortrag mehr als ein dutzendmal in den verschiedensten Städten vor einem gebildeten Zuhörerkreis vortrug, — nie ist es mir passiert, daß nur ein Zuhörer sich erinnerte, den Vortrag aus jener Zeitschrift oder in dem Buche bereits kennen gelernt zu haben. (Gerade bei der Verwandlung dieses Aufsatzes in einen Vortrag habe ich sehr viel gelernt. Wenn man im allgemeinen auch auf das Verhältnis von Studien und Reden das Wort Goethes anwenden kann: »ein Drama, das nicht für die Bühne bestimmt ist, geht nicht auf sie herauf«, weil das geschriebene Wort sich nach ganz anderen Gesetzen richtet, als das gesprochene, so gelang es doch nach einiger Mühe, nach Weglassung verschiedener Stellen, Umstellung anderer, Herausarbeitung mancher Pointen einen wirksamen Vortrag zu gestalten.)

Im Zusammenhang mit dieser Arbeit stand eine zweite Studie: »Die jüdische Gesellschaft Berlins im 18. Jahrhundert,« im Druck erschienen im Jahrbuch für die jüdische Geschichte und Literatur, II. Jahrgang, nachdem sie gleichfalls vielfach als Vortrag gedient hatte. Daran schlossen sich an eine fernere über: »Michael Beer einen deutschen Dichter jüdischen Glaubens« und: »Herder und das Judentum«, die beide gelegentlich als Vorträge benutzt, aber bisher

ungedruckt geblieben sind; sodann eine ausführliche Studie über »Schiller und die Juden«, die in der A. Z. d. J. 1904 erschien. In diesen Zusammenhang sind ferner zu rechnen: Studien über die Entwicklung des Esther-stoffes (gedruckt Ost und West Jahrg. 1902, Nr. 25) eine kritische Untersuchung über die Sessasche Komödie »Die Judenschule« A. Z. d. J. 1903, 13. Februar, Rezensionen über die zionistisch angehauchten poetischen Werke moderner Zeit (Nordaus und Herzls Schauspiele, neueste Romane), besonders auch der Artikel die deutsche Literatur und der Zionismus, Kölnische Zeitung 1905, zwei Veröffentlichungen aus dem Nachlasse Moritz Veits: Briefwechsel zwischen Veit und Sachs, Frankfurt a. M. 1897 und: Aus dem Nachlasse Moritz Veits (A. Z. d. J., Jahrg. 1898), Briefe meines Vaters an Josef Derenburg (A. Z. d. J. Jahrg. 1898, Juni bis August), endlich der kurze Briefwechsel zwischen M. A. Stern und Gabriel Rießer aus dem Jahre 1842. (Ztschr. f. Gesch. d. J. in d. Bd. II).

Alle diese Arbeiten und Veröffentlichungen hatten mich mit dem in Frage stehenden Gegenstande vertraut gemacht und das dringende Verlangen in mir erweckt ihn einmal im Zusammenhange zu überblicken.

Was tut nun ein Universitätslehrer, wenn er das Bedürfnis fühlt, sich vollständige Klarheit über eine ihm bisher nicht ganz klar gewordene Sache zu schaffen? Er macht es ähnlich wie Börne, der seine oben erwähnte vertraute Freundin einmal aufforderte, ihn doch nach dem St. Simonismus zu fragen, er wisse nämlich nichts davon, wolle sich aber danach erkundigen und ihr darüber schreiben Der Dozent kündigt über einen solchen Gegenstand eine Vorlesung an. So unternahm ich zwar nicht tollkühn, aber ziemlich mutig für den Winter 1903/4 ein Kolleg, eine einmal wöchentlich zu haltende Abendvorlesung anzukündigen: die Juden und die deutsche Literatur. Es war ziemlich selbstverständlich, daß ein solches Kolleg an der

von mehreren Tausend Studenten besuchten Berliner Hochschule zustande kommen müßte. Aber der Erfolg übertraf meine Erwartungen. Ich mußte zweimal den Hörsaal wechseln, weil der an erster und zweiter Stelle mir zugewiesene Raum die Zuhörer nicht fassen konnte und hatte die Freude, die sonst bei öffentlichen Vorlesungen nicht ungemischt zu sein pflegt, daß die Zuhörer während des ganzen Winters ziemlich treu blieben. Auch zwei andere Bedenken erwiesen sich glücklicherweise als unbegründet: das eine, daß die Antisemiten eine derartige Vorlesung von einem jüdischen Dozenten gehalten als Entweihung der Universität betrachten und Demonstrationen dagegen veranstalten, das andere, daß die Zionisten, denen ich freilich zu jener Zeit noch nicht so gefährlich erschien, wie einige Monate später, den Universitätssaal zum Tummelplatz ihrer Exzesse machen würden. Die ersteren verhielten sich vollständig ruhig, die letzteren rührten sich nur an einer Stelle. Allerdings wurde mir von vertrauenswürdiger Seite nach der ersten Vorlesung mitgeteilt, daß der Verein deutscher Studenten seine Mannen hatte aufbieten wollen, um das Zustandekommen der Vorlesung zu verhindern; ich weiß noch heute nicht, welchem glücklichen Zufall ich die Abstellung dieses geplanten Manövers verdanke.

Für das nächste Semester, Sommer 1904, kündigte ich die als Publikum gehaltene Vorlesung als zweistündiges Privatkolleg an, konnte sie aber nicht lesen, da sich keine Hörbegierigen einstellten. Eine Wiederholung des Experimentes, das Thema in einer öffentlichen Universitätsvorlesung zu behandeln, machte ich nicht und gedenke es auch fürderhin nicht zu tun.

Zur Charakteristik der Vorlesungen und des ganzen geplanten Werkes sei es gestattet, im Folgenden das Wesentliche der Einleitungsvorlesung mitzuteilen.

(Schluß folgt.)

---

## Ein Brief David Friedländers an Moses Moser.

Von Albert Wolf.

So reich an Literaturschätzen aller Art auch die soeben zur Auktion gelangte Autographensammlung des jüngst verstorbenen Berliner Bankiers Alexander Meyer Cohn war, so gering war doch die Ausbeute derselben in Hinsicht auf die jüdische Literatur. Neben einem (bereits publizierten) Brief Spinozas und dem Stammbuch des Heimann Ephraim mit Eintragungen von Chamisso, Varnhagen, Neumann, Koreff, Fanny Tarnow, M. Hertz etc. dürfte wohl am interessantesten ein Brief David Friedländers an Moses Moser sein, dessen Wortlaut hier wiedergegeben sein möge.

»Für alle Ihre Mittheilungen, lieber Moser, sage ich Ihnen herzlichen Dank, und bitte um deren Fortsetzung, da Sie so schön begabt sind יפוז נא זרועי ידיך! Auf Ihre Rede[1]), geschrieben oder gedruckt, freue ich mich recht sehr, mehr will ich Ihnen nicht sagen, um Ihrer jungfräulichen Bescheidenheit keine Röthe abzujagen. Jost's Rede werd' ich wahrscheinlich ungelesen lassen. Er versteht des verewigten Weltweisen Charakter so wenig als seine Grundsätze, um seinen Styl zu beurtheilen. Er hatte die Dreistigkeit, mir die Schilderung des ersten, in Mscpt. mitzutheilen, worinn er von der Maske und Heucheley sprach, die der Verewigte getragen und sein Lebenlang geübt habe. Über diese Verunglimpfung sagte ich ihm freymüthig meine

[1]) Es handelt sich um die Rede, die Moser bei einer Privatfeier des 100-jährigen Geburtstags Mendelssohns in Berlin gehalten. Auch die weiterhin erwähnte Rede Josts wurde bei der gleiche) Gelegenheit gehalten. (S. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin. S. 210.n

Meynung, aber in wohl überdachten durchaus ungereitzten Worten, da ich Gottlob Herr meiner Feder bin; und bekomme eine Antwort, — wie ich in meinem ganzen Leben keine erhalten. Ich schickte ihm sein Missive zurück, um keinen Beweis seiner Unschicklichkeit in Händen zu behalten. Meine Absicht war erreicht, denn Maske u: Heucheley, diese Ausdrücke, blieben aus seiner Schilderung weg, aber hinlängliche Beweise genug, daß er das Portrait des Edlen nicht zu fassen, und die Sprachformen überhaupt nicht zu behandeln verstand. Also, sage ich mit Prof. Sprengel: weg mit dem R—r!

Die Idee, den Grabstein des Verewigten neu herzustellen, ist vortrefflich. Dieser Gedanke wäre mir nicht entgangen, aber man hatte mir gesagt, seine Söhne hätten den versunkenen Grabhügel bereits restauriren lassen. Meine Inschrift mit seinem gezeichneten Denkmal[1]) kennen Sie wohl:

M. M.
Unter allen selten
Unter den Seinigen
der Einzige.

Hebräisch würde es heißen:

משה מדעסויא
יקר בדורו
יחיד בעמו

Es kann eine Andere gewählt werden, aber sie muß ebenfalls kurz und energisch, und auf der Gegenseite deutsch zu lesen seyn.

[1]) 1786 wurde die Errichtung eines Denkmals in Berlin für die vier Philosophen: Leibnitz, Lambert, Sulzer und Mendelssohn geplant und 1788 die Zeichnung und der Plan hierzu von dem Architekten Langhans angefertigt. Friedländer kann wohl für dieses Denkmal die Inschrift verfaßt haben, da er, neben Biester, Engel, Herz, Itzig, Müchler und Nicolai zu denjenigen gehörte, die dieses Denkmal angeregt hatten. (S. Zeitschrift f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland. IV, S. 303 f.) Auch gelegentlich des 100. Geburtstags

Sie sind so gütig mich einzuladen, einige Worte Ihm zu Lobe des wenigstens mir Unvergeßlichen mitzuteilen. Aber jeder Flügel meiner ohnedies matten Phantasie ist erschlafft, und die Phrasen des Lobhudlens sind verbraucht und ausdruckslos geworden. Ich weiß nicht, wie der Baumeister in London hieß, dem man mitten unter seinen Bauwerken einen bloßen Quader mit der Inschrift aufstellte:

N. N.
Wanderer! willst du mehr von des Künstlers
Verdienste und Wirken wissen:
Sieh' dich um!

Ich wollte, daß man ein ähnliches von unserem Meister sagen könnte. Indessen wenn auch keine anschauliche, andere Beweise seines Wirkens und wohltätigen Handelns, finden sich in jeder großen und kleinen Stadt, in jedem Dorf, in jedem חדר oder Elementarschule.

Klopstock hatte, wie GR. Eberhard[1]) anführt, und als äußerst scharfsinnig anführt, gesagt:

Ihr Christen habt M. Mendelssohn durch eure Bewunderung, die nicht rein von Verwunderung war erniedrigt.

Gott sei Dank! In unseren Tagen kann man die Fähigkeit eines Juden bewundern, ohne sich zu verwundern.

Vergessen Sie auch nicht mein teurer Moser, unter den noch lebenden Schülern des Meisters, auch des Aron Wolfssohn (gew. Professor in Breslau), zu gedenken: der Mann verdients.

---

Mendelssohns wurde wiederum die Errichtung eines Denkmals oder einer Stiftung zu seinen Ehren geplant und letztere, nach der erst 1835 erteilten königl. Bestätigung ins Leben gerufen. Ob auch für dieses zweite geplante Denkmal schon eine Zeichnung vorlag, ist nicht bekannt. (S. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin. S. 209.)

[1]) Gemeint ist vermutlich Geheimerrat Joh. Aug. Eberhard, Prof. der Philosophie in Halle.

Führt das Tischgespräch auf den Gefeierten und seinen philosophischen Charakter, so erzählen Sie Ihrem Nachbaren folgenden, Ihnen gewiß bekannten, Zug seines Privatlebens.

M. ging mit Professor Engel[1]) im sogenannten Lustgarten in Berlin lustwandelnd auf und ab. Ein berauschter, seinem Dialekt nach, polnischer Soldat bleibt, mit an der Seite gestemmten Armen stehen, und stößt die gemeinsten Pöbelworte gegen den pucklichten Juden aus. Da darauf nicht geachtet wird, geht er den Männern nach, und ist, nach Stellung und Handbewegung im Begriff, den kleinen Mann, mit wiederholten Schimpfreden am Ohrläppchen zu ziehen. Engel darüber empört, und der zur Rechten M.'s. gehet, hebt seinen Stock auf, um den Unverschämten tätlich abzuwehren. Aber der gleichmütige Weltweise fällt ihm schnell in den Arm. »Nicht doch! Freund, lassen Sie dem unglücklichen Sklaven die Freude, einen Juden ein wenig necken zu dürfen.« Engel konnte den Vorfall nie ohne Rührung erzählen. »Den liebreich ironischen Ton des edlen Mannes — setzte er hinzu — kann ich nicht nachmachen.«

Sagen Sie mir, mein wackerer Mann, wenn Plutarch uns diese Anekdote von einem griechischen Philosophen erzählt hätte; würden wir sie nicht mit wehmütiger Liebe anhören?

Erhalten Sie mir Ihre wohlwollenden Erinnerungen und sein Sie meiner wahren Achtung und Ergebenheit versichert.

Charlottenburg, Mittwoch Abend, und in Eile, den 9-ten XIIbr. 29. Fdr.

[1]) Joh. Jakob Engel, Prof. am Joachimstaler Gymnasium in Berlin.

# Notizen.

## Die Familie Aboab.

Von **Leopold Löwenstein** in Mosbach.

Zu meinem unter obigem Titel im 48. Jahrgang der Monatsschrift S. 661 ff. erschienenen Aufsatz veröffentliche ich hiermit nachfolgende Ergänzungen und Berichtigungen.

S. 661 (Sonderabdruck S. 1), Z. 14, vgl. Brüll Jahrb. V, 81 u. 82. — Z. 23 ist noch zu bemerken, daß sich im Menorat ha-Maor auch recht gute Lesarten zum Talmudtext befinden.

S. 663 (S.-A. S. 3), Z. 8, vgl. Steinschneider, Hebr. Bibl. XIII, 65.

S. 664 (S.-A. S. 4), Z. 10, l. Penso st. Peso.

S. 665 (S.-A. S. 5), Z. 2, lies: besonders erschienen 1525 in 4° pp. 106. — Z. 12, vgl. Magen Abraham Kap. 141, § 8.

S. 667 (S.-A. S. 7), zu n. 1 vgl. auch Orient VI, Lit. Bl. p. 206, wo auch auf Sabbatblatt 1844 und Goldenthals Zion hingewiesen wird.

S. 669 (S.-A. S. 9), n. 1, Z. 6, l. 1651 st. 1671; vgl. Grunwald, Portugiesengräber, p. 103 n. 4.

S. 672 (S.-A. S. 12), Z. 1, st. Figo l. Pigo oder besser Picio; vgl. Cat. Bodl. p. XCI zu p. 746 (gilt auch für S. 674, Z. 9). — Z. 20, l. Hamburg 1692; vgl. Mtsch. 1881 p. 552. — n. 3 l. Pettigrew.

S. 673 (S.-A. S. 13), Z. 17. Zu Daniel Belilhos vgl. auch Orient Lit. Bl. VII, 677; VIII, 78.

S. 677 (S.-A. S. 17). Zu n. 1 vgl. auch Wiener, Bibl. Friedl., Nr. 3602.

S. 679 (S.-A. S. 19), Z. 14. Zu Basila vgl. Revue 21, 141, 142.

S. 680 (S.-A. S. 20), Z. 15, vgl. Nepi S. 229, Z. 7 v. u. — Zu n. 3 vgl. auch noch Steinschneider, Hebr. Bibl. II, 56.

S. 686 (S.-A. S. 26), Z. 6. Nach Kat. יחיל heißt das Buch סדר מאה ברכות.

S. 690 (S.-A. S. 30), Z. 15, l. אושקי st. אושטני; es ist das Buch Consolaçam as tribulaçoems von Usque (Ferrara 1553); derselbe Usque steht auch auf der folgenden Seite Z. 13, womit das Fragezeichen entfällt.

S. 693 (S.-A. S. 33), Z. 3 ist רפ"ט st. שצ"ז zu lesen. — Z. 9, מנגן ist Mugnon. — n. 3 l. Conocimiento del dio.

S. 694 (S.-A. S. 34), Z. 6 l. composta Pello H. Isaak Jesurun. — Z. 14 l. Oraciones de todo el Anno (span. Gebetbuch, Ferrara). — Z. 16 l. Precetti da esser imparati dalle Donne (Vrf. ist Binjamin d'Marodono; gedruckt Venedig 1616).

S. 696 (S.-A. S. 36), n. 1 l. Brüssel st. Barcelona.

S. 697 (S.-A. S. 37), Z. 12. Hiermit ist der 2. Teil des Werkes Kabbala denudata gemeint, der ארדא רבא und anderes nebst lateinischer Übersetzung enthält. Aboab hatte in dem Schreiben V, das eigentlich dem Schreiben IV im Drucke hätte vorangehen sollen das Werk Siphra de Zeniutha etc. hebräisch und lateinisch zu kaufen gewünscht und Unger hatte es ihm zum Geschenk gemacht. — Z. 15 l. ונדיבותו. — Z. 5 v. u. l. הצירימאני (Ceremonie).

S. 698 (S.-A. S. 38), Z. 17. לטרים פיקולי sind kleine Lire venezianischer Prägung, womit das Fragezeichen entfällt.

S. 699 (S.-A. S. 39), Z. 6. Nach ארבעה ist דפים zu ergänzen. — Das Zitat in n. 4 ist unrichtig, da es sich hier um ein antichristliches Werk handelt. — N. 5 l. Thesouro. — N. 9 l. del st. des.

S. 700 (S.-A. S. 40). Das in der vorletzten Zeile genannte Buch ist Stato degli Hebrei von Simcha Luzzato (Venedig 1638).

* * *

Da ich gerade im Berichtigen bin, so sei hier noch zu Heft 3/4 des 49. Jahrgangs S. 185 bemerkt, daß der 14. Kislew 439 dem 29. November und der 24. Cheschwan 419 dem 20. November entspricht. S. 186 ist ein unrichtiges Datum, indem der 13. Schebat 499 auf Donnerstag fiel.

---

**Der Todestag des R. Israel Lüpschütz.** Meine Berichtigung des Sterbedatums des Danziger Rabbiners im vorigen Hefte (S. 219) bedarf selber der Berichtigung. Um den Tag endgültig festzustellen, gebe ich hier die Inschrift des Grabsteins, die ich der stets hülfsbereiten Freundlichkeit des Herrn Dr. M. Freudenthal verdanke. Sie lautet:

פ"נ שר התורה צדיק יסוד עולם אדמ"ו הגאון הגדול מוה' ישראל ליפשיץ בן הגאון נשיא ישראל מוה' גדלי' זצוק"ל אבדק"ק שאטלאנד ווינבערג ולאנגבוהר בדאנציג בעמ"ס תפארת ישראל על ש"ם משנה, וס' עטרת תפארת על סדר טהרות, וקצור פי' דרך ישראל על המשנה, ועוד חבורים נפלאים, עלה לישיבה של מעלה ביום ד' צום גדלי' והבא (!) למנוחתו כבוד ביום עש"ק ה' תשרי תרכ"א לפ"ק.

ת"נ צ"ב"ה.

Der Todestag war demnach der 3. Tischri 5621 = 19. September 1860, wie bereits Herr Professor Berliner (S. 216) richtig festgestellt hat. M. Brann.

# Besprechungen.

**Lambert**, Mayer, et **Brandin**, Louis, Glossaire hébreu-français du XIII^e siècle. Recueil de mots hébreux bibliques avec traduction française. Manuscrit de la Bibliothèque Nationale, fonds hébreu, no. 302. Publié sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, Leroux, 1905. XV u. 295 pp. in 4°.

Eine eigenartige Spezies der nordfranzösischen bibelexegetischen Literatur sind die in vielen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrten hebräisch-französischen Glossare zur Bibel oder zu Teilen derselben, die meistens aus dem XIII. Jahrhundert stammen und anonym erhalten sind. Gewöhnlich besteht jede Seite dieser Glossare aus drei Kolumnen, und zwar enthalten die ersten das zu erklärende Bibelwort, die zweiten das französische Aequivalent in hebr. Lettern, und die dritten eine kurze hebr. Erklärung, die darin besteht, daß mit כ' (= כמו) ein ähnliches Wort aus der Bibel zitiert wird, oder daß mit ל' (= לשון) die Bedeutung des Wortes umschrieben wird (oder beides zugleich), oder daß manchmal das Targum, oder auch die Auffassung Raschis oder eines anderen Autors herangezogen wird. Die Glossare haben also den Charakter einer interlinearen Übersetzung und dienten wahrscheinlich zu Schulzwecken, für die Literaturgeschichte aber sind sie von doppeltem Wert: einmal enthalten sie, da die französischen Vokabeln zum größtenteil punktiert sind, sehr schätzbares Material für die Geschichte der altfranzösischen Sprache, und dann sind sie auch von einer gewissen Bedeutung für die Geschichte der hebr. Lexikographie und der mittelalterlichen Schriftauslegung, so daß sie in gleichem Maße sowohl das Interesse des Romanisten als auch das des jüdischen Literarhistorikers zu erwecken imstande sind. Die Forschung der neueren Zeit hat sich auch diesem vernachlässigten Zweige des jüdischen Schrifttums zugewandt und besonders war es Arsène Darmesteter, der alle vorhandenen Handschriften untersucht und auch zu bearbeiten die Absicht hatte[1]), woran ihn aber leider

[1]) Vgl. seine Reliques scientifiques I, 130 ff., 182 ff., wo auch mehrere Proben mitgeteilt sind. Solcher Glossare gibt es sieben: zwei in Paris, eins in Basel, eins in Leipzig, zwei in Parma und eins

ein frühzeitiger Tod verhindert hat, und nun liegt vor uns die erste komplete Edition eines solchen Glossars, nämlich des der Pariser Nationalbibliothek Nr. 302, das nach Darmesteter das vollständigste und interessanteste ist. In der richtigen Erkenntnis des oben hervorgehobenen Doppelcharakters dieses Glossars haben sich auch bei der vorliegenden Publikation zwei auf den betreffenden Gebieten tätige Gelehrte vereinigt: der gediegene hebr. Grammatiker und Bibelexeget, Mayer Lambert, und Louis Brandin, der sich durch seine Abhandlung über die Leazim bei Gerschom Meor-Haggola (RÉJ. 42, 48 ff.) bereits als verständnisvoller Arbeiter auf dem Gebiete der jüdisch-französischen Philologie zu erkennen gegeben hat.

Dieses Glossar ist nun insofern das vollständigste als es das einzige ist, das die Glossen zur ganzen Bibel erhalten hat, und zwar folgen zunächst auf den Pentateuch die fünf Rollen, aber in etwas anderer Reihenfolge als sonst: sie sind nämlich ebenfalls nach ihrem Gebrauch in der Liturgie geordnet, beginnen aber mit Kohelet. Es folgen dann die Propheten, und zwar in der vom Talmud (Baba Batra 14b) angegebenen Reihenfolge, also zuerst Jeremia, dann Ezechiel, Jesaja und die zwölf kleinen Propheten. An der Spitze der Hagiographen endlich steht Hiob, dann die Psalmen, Proverbien usw. Zwischen den Propheten und Hagiographen findet sich das bald zu erwähnende Kolophon und daraus schließen die Herausgeber, daß ursprünglich in unserem Glossar die Hagiographen vor den Propheten gestanden haben, was auch sonst vorkommt. Das erwähnte Kolophon lautet nun: אני יהוסף בן הקדוש ר׳ שמשון ני׳ע כתבתי וסיימתי לעזים אלו מן עשרים וארבעה ספרים בחדש כסליו שנת ואחת לאלף ששי לר׳ שמואל ב״ר יעקב וכו׳. Darmesteter bestimmte nun demgemäß als Datum unseres Glossars Dezember 1241 (eigentlich November-Dezember 1240), beachtete aber nicht, wie die Herausgeber richtig bemerken, daß die Form ואחת darauf hinweist, daß vor diesem Wort die Zehner ausgefallen sind. Es bleibt also ein Spielraum für עשרים ואחת bis חשעים ואחת übrig, so daß unser Glossar in dem Zeitraum von 1260—1330 entstanden sein kann. Es ist demnach jedenfalls unverständlich, wieso die Herausgeber behaupten, daß das Glossar der e r s t e n Hälfte des XIII. Jahrhunderts angehöre, und zwar, weil es einen Dialekt dieser Epoche darstelle. In der Tat ist es aber überhaupt ein Irrtum, Josef b. Simson

---

in Turin (letzte Bibliothek besitzt auch noch ein hebräisch-französisches Wörterbuch), und außerdem noch ein Fragment zu den Psalmen in Oxford. Hinzugekommen ist seitdem noch ein anderes Fragment zu Stücken aus Jeremia und den Psalmen, im Besitze von Elkan Adler, das Israel Lévi neulich sehr sorgfältig ediert hat (RÉJ. 50, 197—210).

als den Verfasser des Glossars anzunehmen, denn aus dem Kolophon folgt deutlich, daß er nur Kopist gewesen (ein Verfasser würde nie angeben, für wen er sein Werk geschrieben und vollendet hat). War er nun nur Kopist, so kann er sehr wohl ein Sohn des im Jahre 1288 als Märtyrer in Troyes gestorbenen Simson gewesen sein, und Samuel b. Jakob kann ebenfalls sehr gut, wie die Herausgeber vermuten, mit einem gleichnamigen Nachkommen von Raschi, der in Troyes in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts gelebt hat, identisch sein. Das Glossar dürfte also am Ende des XIII. Jahrhunderts (etwa 1290 oder 1300) kopiert, aber in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts verfaßt sein.

Was nun die Beschaffenheit des Glossars anbetrifft, so hat es ebenfalls die oben erwähnten drei Rubriken (vgl. die Beispiele in der Vorrede, p. III), das heißt Bibelwort, französische Glosse und kurze hebr. Erklärung (die manchmal vor der französischen Glosse steht). Die Herausgeber haben aber, um den Umfang ihrer Edition nicht allzusehr anschwellen zu lassen, neben dem Bibelwort nur die französischen Glossen, und zwar in lateinischer Transkription, gegeben. Allerdings bieten diese Glossen das Hauptinteresse, doch wäre es von großem Nutzen, wenn auch die kurzen hebr. Erklärungen mitabgedruckt wären, da sie von nicht geringem Wert für die hebr. Lexikographie und die jüdische Bibelexegese des Mittelalters sind. Am besten wäre, wenn die Herausgeber dieselbe Methode befolgt hätten, wie Israel Lévi bei seiner Edition des genannten Fragmentes, wo er die Handschrift vollständig abgedruckt und sowohl Transkription als auch alle anderen nötigen Aufschlüsse in den Anmerkungen gegeben hat (ähnliche Proben aus anderen Glossaren bei Darmesteter, l. c., p. 134—148). Nicht weniger interessant für die Bibelexegese sind die Zitate in den hebr. Erklärungen aus verschiedenen Autoren, die in der Vorrede p. II aufgezählt sind, da in ihnen manchmal bisher unbekannte Erklärungen enthalten sind. Doch teilt mir Herr Lambert brieflich mit, daß er die Zitate zum Pentateuch und zu den fünf Rollen demnächst besonders edieren wird[1]).

[1]) Solche Zitate finden sich auch in den anderen Glossaren, so besonders zahlreich in dem Leipziger (s. Delitzsch, Ltbl. des Orients 1844, 294 ff.), und sie stimmen zum Teil untereinander überein. Näheres darüber in meiner im Juliheft der Revue des Études Juives erscheinenden Abhandlung über einen unlängst von Wright edierten nordfranzösischen anonymen Kommentar zu Hiob nach einer einzigen Cambridger Handschrift (A Commentary on the Book of Job from a Hebrew Manuscript in the University Library, Cambridge etc. London 1905).

Wenn wir nun den inneren Gehalt des Glossars charakterisieren wollen, so ist zunächst zu bemerken, daß nicht sämtliche Bibelwörter glossiert sind, so zum Beispiel wird gleich am Anfang vom ersten Vers der Genesis nur das Wort בראשית glossiert, vom zweiten nur die Wörter תהו ובהו und מרחפת usw. Irgend ein Prinzip kann hier nicht maßgebend gewesen sein, da andrerseits sehr geläufige Wörter übersetzt werden und sogar öfters einigemal in nicht allzuentfernten Räumen, so zum Beispiel עלה in Gen. 3, 7 u. 8, 11; יצר in 6, 5 u. 8, 21; אולי in 24, 5 u. 24, 39 usw. Man beachte auch die nebeneinander stehende Übersetzung der verschiedenen Formen des Verbums מול in Gen. 17, 10—12, oder die wörtliche Übersetzung solcher Wendungen wie עצור עצר (»retenont retint«) Gen. 20, 18; המלוך תמלך (»si réynons réyneras«) und משול תמשל (»potonž potras«) ib. 37, 8; מאן סואן (»mezure mezuront«) Jes. 9, 4 usw. Andrerseits wiederum haben manche Wörter zwei Glossen, wobei die zweite durch י"א (= יש אומרים), ולועז יש, או (דבר אחר =) ד"א, (לשון אחר =) ל"א (eigentlich ויש לועז) oder אינמי (gekürzt א"נ) eingeleitet wird (s. Vorrede, p. III). Diese Doppelglossen entstanden wohl dadurch, daß der Verfasser des Glossars aus verschiedenen Quellen geschöpft hat. Einige Beispiele sind besonders charakteristisch: Gen. 6, 3 wird ידון übersetzt als »tonsonera«, das heißt disputieren, und als »anforra«, in die Scheide stecken, also von נדן (vgl. I. E. z. St.); ib. 16, 13 הלום »iži«, hier, und »ažértes« gewiß; ib. 24, 21 מחריש »tézonž«, schweigend, und »porponsons«, nachdenkend; ib. 41, 51 נשני »fit oubliér moi«, ließ mich vergessen, und »fit tresalir moi«, ließ mich springen (vgl. 32, 32 גיד הנשה »lu nerf lu tresayli«); Ex. 32, 4 ויצר »é péynt«, er zeichnete, und »é lia« er band zusammen (beide Erklärungen bei Raschi z. St.); Jes. 3, 12 ונשים »é fâmes«, und Weiber, und »é prétors«, und Mahner, als ob es hieße ונושים (s. Targum); ib. 10, 25 תבליתם »lor mélemont«, ihr Gemisch (von בלל), und »lor lédure«, ihr Häßlichkeit, Blöße (also von תֶּבֶל s. I. E. z. St.; zu Lev. 20, 12, aber wird dieses Wort in unserem Glossar ebenfalls durch »mélemont« übersetzt); ib 14, 11 נבליך »de tés hérpes«, deiner Harfen, und »de tés lédures«, deiner Häßlichkeiten (also von נבלה, s. Raschi z. St.); Hi. 6, 27 ותכרו, »é chéréž«, und ihr grabet, und »é dineréyž«, und ihr macht ein Gastmal (also von כרה, s. I. E. z. St.) usw.

Noch interessanter ist aber eine andere Gruppe von Doppelglossen zum Pentateuch. Schon die Herausgeber bemerken (Vorrede, p. IV), daß manche Glossen einer midraschischen Erklärung entsprechen, so zum Beispiel die Übersetzung von אשר Lev. 4, 22 durch »benuré« gesegnet (also von אשרי, s. die von Raschi citierte Erklärung aus dem Sifrâ). Nun finden sich unter den pentateuchischen Doppelglossen

solche, bei denen die eine dem Peschat, die andere dem Derasch folgen, zum Beispiel Gen. 25, 27 ציד »venayzon«, Wildpret, und »anjinor«, Betrug, s. Raschi z. St.; ib. 28, 11 ויפגע »é pria«, er betete, und »i ankontra«, er begegnete, s. ib.; ib. 48, 22 ובקשתי »i an mon ark«, und mit meinem Bogen, und »i on ma priére«, und mit meinem Gebet (hier noch eine dritte Glosse »i on ma rekéte« und mit meiner Bitte), s. ib.; Ex. 1, 19 חיות »biches«, wilde Tiere, und »bayles« (oder »sajes«), Hebammen, s. ib.; ib. 2, 21 ויואל »é vot«, und er wollte, und »é jura«, er schwor, s. ib.; ib. 18, 9 ויחד »i ajoya«, er freute sich, und »é pouyni«, er wurde betrübt, s. ib. usw. Aber auch sonst begegnet man midraschischen Übersetzungen. So zum Beispiel Gen. 9, 20 ויחל »é dévivola«, und er entweihte, s. Raschi z. St.; ib. 24, 63 לשוח »a prière«, zum Gebet, s. ib.; Ex. 12, 46 בבית »an konpaynie«, in Genossenschaft (d. h. בחבורה, s. Raschi, dagegen übersetzt er מן הבית in demselben Vers durch »de la méyzon«, vom Hause); Cant. 6, 4 כתרצה »kum volontée«, wie eine Begehrte, s. Raschi aus dem Sifré: כשאת רצויה לי usw.

Die hier zitierten Beispiele bieten zugleich eine Probe von der Exegese unseres Glossars, es möge nun aber eine weitere Reihe solcher Beispiele aus den verschiedensten biblischen Büchern folgen. Gen. 3, 16 עצבונך »ton travayl«, deine Arbeit (dagegen בעצב »on dolors«, im Schmerz); ib. 19 אפיך »tes narils«, deine Nasenlöcher (ebenso Abulwalid und ibn Parchon, s. Bacher, REJ. 18, 299); ib. 5, 29 ינחמנו »asoygra de nos«, er wird uns erleichtern (also s. v. a. ינח ממנו, s. Raschi); ib. 27, 40 תריד »konpléyndra«, wenn du wirst klagen (s. Raschi); ib. 38, 5 בכזיב »on faylonže«, in Mangel (s. Raschi); ib. 49, 22 בנות »dames«, die Töchter (עלי שור wird übersetzt durch »sor mure«, auf die Mauer, und »por regardemont«, zum Schauen, s. Raschi und Raschbam); Deut. 32, 27 אגור »amaséy«, angehäuft, gesammelt (also von אגר, vgl. Raschi: אם לא שכעס האויב כנוס עליהם (להשחית וכו׳); Est. 1, 6 wird כרפס als zwei Wörter übersetzt: כר kuysin«, Küssen, und פס »fayle« (l. payle, wollener Stoff); Cant. 3, 4 הורתי »mon oncharjemont«, meine Schwangerschaft! Lam. 1, 8 לנדה »ékrolemont«, Einsturz; II. Kön. 18, 34 (und ebenso Jes. 37, 13) werden הנע ועוה als Apellativa aufgefaßt »ékrola é dégasta«, stürzte und ruinierte (s. Targum und Raschi); Jes. 5, 12 ויין משתיהם »é vin de lor buvrayje«, also »und der Wein ihres Getränkes«; ib. 59, 13 הרו (falsch והורו) »jeter«, werfen (also von ירה, s. Raschi); ib. 61, 6 תתימרו »seréž chonjéž«, wohl: werdet ihr an ihrer Stelle sein (s. Raschi); Hi. 1, 20 ויגז ראשו »é délira sés chevos«, und er zog sich das Haar [aus dem Kopf, s. Raschi, l. E. und den oben erwähnten Cambridger Kommentar z. St.]; ib. 2, 4 עור »monbre«, Glied, s. Raschi;

ib. 3, 8 לויתן »lor konpaynie«, ihre Begleitschaft (also gleich לויתם, s. Raschi u. l. E. z. St.); ib. 15, 4 ותנרע »i akréüs«, und du vermehrst, häufst, s. den Cambridger Kommentar z. St. (ed. Wright, p. 44: ויש אוי ותנרע עיקור לשון ריבוי ואתה מרבה דברים חנם); ib. 16, 12 ויפרפרני »i amia moy«, und er zerbröckelte mich (und dazu פירורין »menuse«, Brocken, s. Raschi); ib. 34, 36 אבי »vodréy«, ich will, s. Raschi im Namen Menachems; Ps. 9. 1 עלמות לבן »onfonže a blonchir«, Jugend zum Weißmachen, s. Raschi usw. Charakteristisch sind auch einige Übersetzungen, die den damaligen Rangtiteln und Benennungen nachgeahmt sind, so die Übersetzung von איש, wo dies Wort einen angesehenen mit Reichtümern gesegneten Mann bezeichnet (z. B. Gen. 9, 20; Hi. 1, 1) durch »baron«; גבור Gen. 10, 8 durch »vasal«; אברך ib. 41, 43 durch »métre«; שלישים Ex. 14, 7 ebenfalls durch »barons«; כהן und כהנים, wo diese nicht Priester bezeichnen sollen (wie z. B. Ex. 18, 1 u. 19, 6; II. Sam. 8, 18) durch »mére« resp. »senors«[1]) usw.

Im Vorhergehenden hat sich u. a. ergeben, daß in bibelexegetischer Hinsicht eine der Hauptquellen unseres Glossars Raschi gewesen ist. Das bezieht sich nun zum Teil auch auf die französischen Glossen, von denen eine große Anzahl denen Raschi's entnommen sind[2]) (für die Genesis s. die Zusammenstellung Brandin's in RÉJ. 42, 52—53 u. in der Vorrede zu unserem Glossar, p. IX—XI). Aber selbstverständlich übersteigt die Zahl der Glossen in unserem Glossar die bei Raschi sehr bedeutend[3]) und wir haben erst jetzt eine richtige Vorstellung von dem französischen Wortschatz, den die Juden zur Erklärung der Bibel benutzt haben. Da nun von allen Bibelexegeten Nordfrankreichs Raschi derjenige ist, der am meisten Leazim hat, so erklärt es sich leicht, daß die Entlehnungen resp. Übereinstimmungen mit den Glossen bei den Nachfolgern Raschi's nur eine geringe sein kann. So einige bei Josef Kara (z. B. zu Hi. 6, 2 הוותי = אונטורא d. h.

---

[1]) Vgl. Onkelos resp. Targum zur St. und Mechilta zu 18, 1 (ed. Friedmann, p. 57b): כהן מדין . . . רבי אלעזר המודעי אומר שר היה כענין שנאמר ובני דוד כהנים היו.

[2]) Drei Glossen Raschi's (zu Gen. 37, 25; Ex. 32, 2 u. I Kön. 19, 12) werden direkt in seinem Namen angeführt, s. Vorrede p. XI.

[3]) Die Zahl der französischen Glossen in den Bibelkommentaren Raschi's beträgt nach Arsène Darmesteter 967 (s. RÉJ. 42, 56). Unser Glossar enthält 212 Seiten zu 94 Glossen, was zirka 20.000 Glossen ausmacht. Zieht man sogar in Betracht, daß hier eine große Anzahl Glossen sich wiederholt, so bleibt noch immerhin das Verhältnis ein sehr beträchtliches.

»avonture«, in unserem Glossar als zweite Übersetzung; ib. 9, 18 רוחי = מאאלייגא d. h. »me aléne«; ib. 13, 27 בסד = צ׳פי d. h. »zépe«, Fessel, usw.); Samuel b. Meir[1]) (z. B. Ex. 16, 14 כפור = גרישלא d. h. »gréle«, Hagel, in unserem Glossar als zweite Erklärung; Deut. 32, 10 אישון = פרונילא d. h. »prunéle«, Pupille, usw.; eine vollständige Liste der franz. Glossen bei Samuel b. Meir gibt Rosin, RSBM. als Schrifterklärer, p. 92 ff.); Josef Bechor Schor (z. B. Gen. 31, 39 אחטנה = פלייר, in unserem Glossar »falaye«; ib. 50, 2 לחנוט = אנבמיר »onbamér«; vgl. auch Ex. 32, 4: ויצר אותו בחרט וי״מ חרט גרייפנא, was mit der Übersetzung unseres Glossars »an gréfe«, mit einem Griffel, übereinstimmt); Eliezer aus Beaugency (z. B. Jes. 18, 5 נצה = בוריון d. h. »borjon« Knospe; ib. 44, 13 מחונה = קומפש, d. h. »konpas«) und im Cambridger Kommentar zu Hiob ed. Wright (vgl. zu 2, 11; 19, 10 u. 30, 3).

Eine weitere Eigentümlichkeit unseres Glossars, auf die die Herausgeber hinweisen (Vorrede p. IV), ist die, daß manche Bibelworte falsch aufgefaßt sind, so z. B. וַרָחצו Gen. 18, 4 das als וָרָחצו angefaßt wird (»é laveront«), oder תמאס Jes. 54, 6 das durch »seras avori« übersetzt wird, als ob hier das taw die zweite Person masc. bezeichnen würde. Solche Mißverständnisse gibt es aber viel mehr, von denen einige ganz auffallende sind. So z. B. wird נסתם Ex. 17, 7 durch »asayates« übersetzt, als ob hier die zweite Person pl. stünde; וישחטם Num. 14, 16 wird durch »i atondi as«, und er breitete sie aus, übersetzt, also וישטחם[2]); תשימנו Lam. 3, 45 durch »mète luy«, also תשימֵנו; בשר זרועו Jes. 9, 19 durch »chéyr de son pruchéyn«, also בשר רעו; תחנה ותחן Micha 4, 11 durch »lozonjeras é véras«, als ob das die zweite Person masc. wäre usw.

Eine andere Art von Ungenauigkeiten sind solche, wo im Glossar ein ganz anderes Wort angeführt und übersetzt wird, so in dem von den Herausgebern (Vorrede p. IV) zitierten Beispiel aus Gen. 3, 8, wo anst. מתהלך die Form ויתהלך angeführt und demgemäß übersetzt wird. Auch diese Beispiele lassen sich vermehren. So steht הניח anst. הניחו Gen. 42, 33; יוסיפו anst. יוסף Lev. 5, 16; לחול anst. החול ib. 10, 10; נצורה anst. נצור Cant. 8, 9 (das als »belagert« aufgefaßt wird); הכין (»a aparilér«) anst. הבין I Kön. 3, 11; ונצורות neben dem richtigen ובצורות Jer. 33, 3; ונטשתי anst. ונתשתי Micha 5, 13; כסובאי u. בזוללי anst. בסובאי u. בזוללי Prov. 23, 20; ובעצמו anst. וכעצמו Dan. 8, 8; שוכר

---

[1]) Auch von ihm wird eine Glosse (zu Lam. 5, 13) namentlich zitiert, s. Vorrede, l. c.

[2]) Vgl. umgekehrt den Derasch zu Num. 11, 32 in Joma 75 b: וישטחו אמר ריש לקיש אל תקרי וישטחו אלא וישחטו . . . שטוח תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה אל תקרי שטוח אלא שחוט וכו׳.

(»étupont«, verstopfend, also von סכר) anst. שבר Neh. 2, 13; והצדים (»é lés vanonž«, und die Jäger) anst. והצרים ib. 13, 16; עצמו (»anforžért«) anst. עצרו II Chr. 20, 37 usw. Man könnte annehmen, daß bei manchen Stellen der Glossator etwa einen anderen Bibeltext vor sich hatte (so Bacher, JQR. XVII, 805), doch ist dies bei einem nordfranzösischen Autor des XIII. Jahrhunderts unwahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist es, daß der Glossator, oder seine Quelle, aus dem Gedächtnis zitiert und dadurch sich geirrt haben, was bekanntlich auch sonst, sowohl in der talmudischen als auch in der nachtalmudischen Literatur, vorkommt, oder daß er ein undeutliches Bibelexemplar vor sich gehabt und ähnliche Buchstaben verwechselt hat, oder endlich daß er hin und wieder einen lapsus calami begangen hat.

In anderen Fällen wiederum scheint der Glossator anstatt des zu erklärenden Bibelwortes ein anderes substituiert zu haben. So in dem zitierten ob. ויתהלך, das aus Gen. 5, 24 herübergenommen ist (andere Beispiele bei Bacher, l. c., p. 804). Hat ja auch sonst unser Glossator die Gewohnheit hin und wieder bei der Erklärung eines Verses ein Wort aus einem anderen, ähnlich klingenden, oder verwandtem Verse herüberzunehmen. So bei Gen. 6, 5 (aus Anlaß von . . רק רע . . וכל יצר) noch מנעריו aus 8, 21; bei Gen. 31, 40 (ותדד) noch נהיתה (שנתי aus Dan. 2, 1; bei Gen. 32, 8 (ויחץ) noch הילדים aus 33, 1; bei Lam. 3, 65 (aus Anlaß von תתן, wiewohl die Glosse zu diesem Wort hier nicht enthalten ist) noch משכיל u. צומקים aus Hos. 9, 14; bei Hi. 11, 3 (בדיך) noch בדא aus I Kön. 12, 33; bei Hi. 15, 20 (מתחולל) noch ותתהלחל Est. 4, 4 usw. (Auch sogar einmal das talmud. מזון zu ליפתן Gen. 45, 23, und einmal ויפרפרני zu פירורין Hi. 16, 12, s. oben).

Endlich seien noch folgende Eingentümlichkeiten des Glossars hervorgehoben: Die zu erklärenden Wörter folgen nicht immer in der biblischen Reihenfolge. So findet sich z. B. zwischen Gen. 12, 3 und 12, 5 ein Wort aus V. 1, zwischen 17, 14 und 17, 17 ein Wort aus V. 6 usw. — Manche Glossen sind (wohl infolge des Übersehens von seiten des Kopisten) ohne Übersetzung geblieben, so z. B. הואלתי Gen. 18, 27; הגץ Lev. 11, 16. — Manche Bibelwörter werden durch hebräische, im Alltagsleben gebräuchliche Ausdrücke erklärt, so טוטפות Ex. 13, 16 u. Deut. 6, 8 durch »tefilin«; מקדם Zach. 14, 4 durch »devér mizrah« usw. — Außer französischen Glossen wird noch eine als provensalisch, eine als arabisch und zwei als deutsch bezeichnet (s. Vorrede, p. XI). Der Dialekt des Glossars dagegen ist, nach den Ausführungen der Herausgeber (s. Vorrede, p. XII), ein Gemisch der Dialekte von Lothringen, Champagne und Burgundisch »Franche-Comté«.

Die Herausgeber haben, wie bereits bemerkt, ihre Arbeit in erster Linie als einen Beitrag zur Geschichte der altfranzösichen Sprache betrachtet und infolgedessen dieser Seite des Glossars besondere Sorgfalt gewidmet. Die Regeln, die sie bei der Transkription der französischen Glossen befolgt, sind in der Vorrede (p. V—IX) ausführlich auseinandergesetzt, und daraus lassen sich auch für die Aussprache des Hebräischen bei den nordfranzösischen Juden des XII. und XIII. Jahrhunderts wichtige Schlüsse ziehen (so z. B. daß a sowohl durch Patach als auch durch Kamez ausgedrückt wird, was auch sonst vorkommt, so z. B. in dem Gerschom Meor ha-Gola beigelegten Talmudkommentaren, s. Brandin, RÉJ. 42, 72; dann der Unterschied zwischen einem offenen und einem geschlossenen e, das durch Zere resp. Segol ausgedrückt wird usw.). Um aber die Benützung des Glossars auch solchen zugänglich zu machen, denen das Altfranzösische fremd ist, haben die Herausgeber in sehr dankenswerter Weise einen konkordanzartig angelegten alphabetischen Index der im Glossar enthaltenen altfranzösichen Glossen, nebst Stellennachweisen und einer neufranzösischen Übersetzung gegeben (»Index du Glossaire avec traduction des glosses en français moderne«, p. 225—290). Allerdings wäre es sehr nützlich, wenn die Herausgeber auch noch einen solchen hebräisch-französischen Index geliefert hätten, wodurch man zugleich auch wissen könnte, wie ein und dasselbe biblische Wort an den verschiedenen Stellen übersetzt wird, doch lag dies außerhalb ihrer Aufgabe.

Aber haben auch die Herausgeber zunächst den Romanisten neues Material bieten wollen, so haben sie doch auch die Geschichte der nordfranzösischen Bibelexegese durch ihre gewissenhafte und auch äußerlich schön ausgestattete Publikation wesentlich bereichert. Sie sind also auch des Dankes aller Freunde der jüdischen Literatur gewiß, und es bleibt nur zu wünschen übrig, daß sie sich recht bald entschließen mögen, auch alle anderen noch vorhandenen Denkmäler der jüdisch-altfranzösischen Philologie ans Tageslicht zu fördern.

Warschau. Samuel Poznański.

---

**Berichtigung.** Durch ein höchst bedauerliches Versehen, das erst nach der Vollendung des vorigen Heftes bemerkt worden ist, ist beim Umbrechen der Seiten 251 bis 254 der Satz in Unordnung geraten. Es gehören nämlich die 25 Zeilen von »bekam sie Gelegenheit« (S. 253, Zl. 6 v. u.) bis: »Es wäre nicht« (S. 254, Zl. 19 v. o.) hinter die Worte »Bald aber« (S. 251, Zl. 7 v. u.).

---

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

# Das literarische Leben der babylonischen Juden im vierten Jahrhundert.

Von S. Funk.

Nichts vermag den gewaltigen Umschwung, den die im vorhergehenden Kapitel[1]) geschilderten politischen Vorgänge in Rom im Leben der Juden herbeigeführt haben, so eindrucksvoll zu charakterisieren, wie der fast plötzliche Übergang der geistigen Hegemonie von den palästinensischen Hochschulen auf deren babylonische Schwesteranstalten. Wohl hat es seit dem Tode R. Jochanans, des größten palästinensischen Amora, einzelne Gelehrte in Babylonien gegeben, die, wie zum Beispiel R. Huna, ihre palästinensischen Kollegen an Ruhm und Ansehen überragten[2]), aber die Schulen »des Westens«, wie Palästina im Talmud bezeichnet wird, waren in ihrer Gesamtheit doch den Schwesteranstalten weit überlegen[3]). Was ihnen an Geist und Scharfsinn fehlte, wurde durch größere und gründlichere Kenntnis der Tradition mehr als ersetzt. Palästina hatte eben den großen Vorzug, Wiegenland der Traditionslehre gewesen zu sein. Auch minder bedeutende Gelehrte hatten da Gelegenheit, neue Traditionen zu sammeln, oder angezweifelte Überlieferungen auf ihre Echtheit zu prüfen. Sie brauchten bloß die Stätten zu bereisen, wo die großen Meister gelebt und gewirkt hatten, um neue Traditionen zu sammeln oder über die Richtigkeit älterer Überlieferungen Aufschluß zu erlangen[4]). Palästina war darum noch

[1]) Jahrg. 49, S. 534 ff.

[2]) Megilla 22a.

[3]) Vgl. Baba bat. 41b, Schebuoth 48b u. a. St. im Talmud. S. auch Rapap. Erech Millin S. 216 und Bd. 1 dieses Werkes. S. 10.

[4]) S. den oben (Bd. I, S. 10) angeführten Spruch der Weisen: »Wo der Baum gefällt wurde, muß auch seine Frucht zu finden sein«. Aboda sara S. 31a.

immer das gelobte Land der gründlichen Traditionswissenschaft; diese verhielt sich zur babylonischen wie in unserer Zeit sich etwa die deutsche zur französischen Gelehrsamkeit verhält. Diese ist geistreicher, jene aber ist tiefer, gründlicher. Sehr treffend kennzeichnet ein Gelehrter, R. Jizchak bar Jehuda, den Vorteil, den die größeren Traditionskenntnisse für die Praxis über den Scharfsinn bieten. Rabbi Jizchak hatte die Schule des scharfsinnigen Rami b. Chama verlassen, um das Lehrhaus des blinden, weniger scharfsinnigen, aber gelehrten R. Schescheth zu besuchen. Von Rami darüber zur Rede gestellt, sagte er diesem: »Wenn ich an dich eine rituelle Frage richte, so wirst du wohl eine recht logische Entscheidung treffen, aber bei aller Logik genügt doch die erstbeste Tradition, die dieser widerspricht, um deinen schönen geistigen Bau über den Haufen zu werfen. R. Schescheth hingegen hat auf jede Frage eine alte Tradition in Bereitschaft; finde ich dann auch eine andere, welche der von R. Schescheth beigebrachten widerspricht, so kann ich noch immer die eine Überlieferung der anderen gegenüberstellen und die erste Entscheidung aufrechthalten«[1]). Dieser Vorzug war es, der in halachischen Kontroversen zwischen den Größen Palästinas und denen Babylons für die ersteren den Ausschlag gab. Darum trugen die Entscheidungen R. Jochanans, des großen Palästinensers, selbst über die des großen babylonischen Amoräerpaares Rab und Samuel den Sieg davon[2]). Am Ende unserer Epoche tritt aber die große Wendung zugunsten Babyloniens ein.

[1]) Sebachim S. 96 b.

[2]) Vgl. Responsen des RSBA. (Salomon Ibn Adreth.) Nr. 467 und den Kommentar des R. Ascher zu Sabbat 38 a, wo er auch die Ansicht des R. Chananel mitteilt. Vgl. hingegen denselben Kommentar zu S. 145 das. u. Alfassi zu Erubin Abschn. VI, 20; wo ausgeführt wird, daß man in allen Fällen, wo die Ansichten Rabs und Samuels gegen die R. Jochanans stehen, nach der Mehrheit zu entscheiden habe. Unbestritten aber bleibt es, daß, wo die Ansicht

Durch die furchtbaren Stürme, die über die Urbewohner Judäas dahinbrausten, wurde »der Baum des Lebens«, der von Zion aus seine Äste weit in die weite Welt hinausstreckte, immer mehr und mehr entblättert. Babylonien nahm in dem Maße an Kenntnis der Halacha zu, als Palästina an solcher abnahm. Mit den einwandernden Gelehrtenscharen wurden immer neue Wellen von Überlieferungen nach »Osten« gewälzt. Je später die Gelehrten lebten, umso größer war der Schatz der Traditionswissenschaft, über welchen sie in Babylonien verfügten und daher umso solider die Basis, auf welcher sich ihre Geistestätigkeit bewegte. Die Schüler wußten mehr als die Lehrer. Raba steht höher als Rabba, R. Aschi höher als Raba und dessen Sohn Mar höher als alle seine Vorgänger[1]). Entgegen der früheren Maxime, daß die Entscheidungen der Lehrer über die der Schüler gestellt werden müssen, heißt es nunmehr: »Halacha k'batraë, richte dich nach den Letzteren«[2]). Unsere Epoche kann daher in geistiger Beziehung als eine Zeit des Überganges bezeichnet werden. Sie wird eröffnet mit einem Wahlkampfe zwischen Rabba, dem »Bergeversetzer«, dem scharfsinnigen Dialektiker, und R. Josef, dem »Sinai«, dem Vielwisser. Es handelt sich um die Besetzung der wichtigen Stelle eines Oberhauptes an der Hochschule zu Pumbadita, und die Babylonier wenden sich an die Palästinenser um Rat[3]). Es war vielleicht die letzte große Frage, welche diese an die Gelehrten Palästinas gerichtet haben, und auch diese wurde nicht im Sinne der

---

R. Jochanans nur gegen die des einen der zwei Babylonier steht, die erstere als Norm zu gelten hat.

[1]) Vgl. Alfassi zu Baba k. II. Abschn. und R. Ascher das. II, § 5, Baba m. Ende des I. Abschn. und Berachoth I. Abschn. § 10. Über den Grund s. R. J. Kolon § 84. Über R. Aschi das. § 160; über dessen Sohn Mar, Sifthe Kohen zu Choschen M. 46. Abschn. § 117.

[2]) S. die Anm. 1 angeführten Stellen.

[3]) Horajoth 14a.

Palästinenser gelöst. Diese entschieden nämlich für R. Joseph. Nicht, daß sie gegen Rabba oder gegen dessen Lehrweise Einwendungen erhoben hätten. Babylonier, die babylonischen Geist mit palästinensischer Gründlichkeit vereinigten, wurden auch von den Palästinensern hochgeschätzt und bevorzugt. R. Ami, R. Seïra und R. Jirmejahu, die an der Spitze der palästinensischen Hochschulen standen, waren eingewanderte Babylonier. Aber R. Joseph stand ihnen doch näher, nicht nur durch die Fülle der Traditionswissenschaft, sondern auch durch seine Vielseitigkeit, zunächst durch seine gründliche Kenntnis der Bibel und der aramäischen Bibelübersetzungen[1]). Auch als Agadist war er ihnen bekannt geworden. Einer seiner Schüler, R. Huna b. Abin, hatte zahlreiche agadische Aussprüche nach Palästina verpflanzt, die uns auch in palästinensischen Quellen erhalten geblieben[2]). Es ist also begreiflich, daß die Palästinenser für R. Joseph eintraten. Aber die Babylonier erhoben dennoch Rabba auf den Schild. R. Joseph selber verzichtete auf die hohe Würde zugunsten seines Gegenkandidaten. Es soll ihn dazu die Weissagung eines Chaldäers mitbewogen haben, daß er nur $2^1/_2$ Jahre die Würde des Rektorates bekleiden werde[3]). Der tiefere Grund war aber wohl die richtige Einsicht, daß Rabba mit seinem außerordentlichen Scharfsinn für den Aufschwung der Hochschule weit mehr zu leisten imstande sein werde, als er selber es mit seinem großen Wissensschatze vermocht hätte. Gegen gewisse Zeitströmungen läßt sich eben nicht ankämpfen. Die Scharfsinnigen (»Charife«) Pumbaditas mußten einen »Bergversetzer« zum Rektor haben, und R. Joseph räumte freiwillig das Feld. Daß R. Joseph die Situation richtiger beurteilt als seine palästinensischen Zeitgenossen, zeigte sehr bald der Aufschwung, den die Hochschule zu Pum-

[1]) Bacher, Agada der babylon. Amoräer S. 104.
[2]) S. Bacher, Agada der palästinens. Amoräer Bd. III, S. 298—302.
[3]) Horajoth. das. Graetz IV, S. 403.

badita unter der Leitung des neuen Schulhauptes genommen hat. Wir haben bereits oben erwähnt, daß die Lehrweise und die Persönlichkeit auch auf die Schüler der großen Schwesteranstalt in Sura eine große Anziehungskraft geübt hat[1]). In den Kallamonaten Adar und Elul sollen nicht weniger als 12.000 Hörer sich um Rabba geschart haben[2]). Mag auch diese Zahl zu hoch gegriffen sein, so zeigt sie immerhin, daß die Zahl der Lehrbeflissenen unter ihm eine ungewöhnliche Höhe erreicht hat. R. Joseph hätte wohl eine solche Schar von Hörern nie um sich gesammelt. Nicht nur, weil ihm die Gabe der glänzenden Dialektik, die Rabba in hohem Grade eigen war, sondern auch, weil ihm dazu die nötigen physischen Eigenschaften fehlten. Es fehlte ihm zunächst der frische Lebenstrieb, der zu einer solchen Stellung nötig ist. R. Joseph war zu weich, zu empfindlich, um ein öffentliches Amt für die Dauer bekleiden zu können. Zu einem alten Spruche, der — nebenbei bemerkt — zum Teile an ein Wort des großen Denkers und Dichters Leonardo da Vinci: »Wo das tiefste Empfinden ist, da ist auch das größte Martyrium«, erinnert, zu dem Spruche: »Dreier Leben ist kein Leben: das des tief Mitempfindenden, des leicht Erzürnten und des sich leicht Ekelnden«, bemerkte R. Joseph, daß er mit all' diesen drei Leidenschaften behaftet sei[3]). Man kann sich überhaupt keinen schrofferen Gegensatz in den Charakteranlagen zweier Personen vorstellen, als wir sie bei diesem Amoräerpaare finden. R. Joseph, bei aller körperlichen Pflege, schwach und kränklich, von sentimentalen Stimmungen beeinflußt[4]), Rabba, ein Naturmensch, von Gerstenbrot lebend und dabei gesund, frisch und heiter,

---

[1]) S. meine Gesch. d. Juden in Babylonien. Bd. I, S. 121.

[2]) Baba mez. 86a. Graetz IV, S. 352.

[3]) Pessachim 113a.

[4]) Vgl. Sukka 29a, Baba batr. 23a und Nedarim 41a. (S. den Komment. Raschis das.) Er freute sich auch darum, als er den 60. Geburtstag erlebte. Moëd katon 23a und Kidduschin 31a.

der es liebt, auch seine Schüler vor den Vorträgen in heitere Stimmung zu versetzen[1]). R. Joseph ein Gefühlsmensch, bei dem das Herz den Kopf regiert, und der sich zu den Phantasiegebilden der Haggada und zu den Geheimnissen der Mystik hingezogen fühlt[2]), Rabba ein Mann des hellen Intellektes, der sich fast ausschließlich der Halacha widmet und ihre entlegensten Gebiete durchforscht[3]). Wenn eine Teilung statthaft gewesen wäre, hätte man vielleicht gut daran getan, R. Joseph zum Oberhaupte der Gemeinde zu wählen und Rabbas Wirksamkeit bloß auf die Lehrtätigkeit zu beschränken.

Zum Seelsorger, zum Oberhaupte einer großen Gemeinde hätte sich der weichherzige R. Joseph besser geeignet als Rabba, der andererseits wie keiner seiner Zeitgenossen die Eignung zum Schulhaupte besaß. Es war ein Unglück für Rabba, daß die beiden Ämter miteinander verbunden waren. Rabba vermochte sich wohl mit seinen glänzenden Geisteseigenschaften die Achtung und die Ehrfurcht seiner Schüler zu erringen, aber er verstand es nicht, sich die Liebe der breiten Volksschichten zu erwerben. Diese haßten den kalten Verstandesmenschen. Die Bewohner Pumbaditas waren ihm feindlich gesinnt[4]). Ohne Zweifel haben sie ihm so manches Herzleid bereitet und führten schließlich seinen frühzeitigen Tod herbei. Rabba, der nur Thorah lernte, aber die Herzenspflichten wohltätiger Menschenliebe nicht übte, bemerkt eine von den Historikern oft mißverstandene Talmudstelle, lebte nur 40 Jahre[5]).

[1]) Vgl. Sabbat 30 b, Moëd katon 28 a, Berachot 64 a und Horajoth Ende, wo berichtet wird, daß er während der Zeit seiner Lehrtätigkeit nicht des Baders bedurfte.

[2]) Vgl. Chagiga 13 a, wo berichtet wird, dass er sich mit der Geheimlehre befasste, Genes. r. Kap. 12 g. Ende u. a. St. S. Bacher, Agada d. babyl. Am., S. 107 und Ag. d. palästin. Am., S. 302.

[3]) Baba mez. 86 a Berachot 20 b.

[4]) Sabbat 153 a.

[5]) Rosch ha-Schana 18 a.

Ist auch diese Zahl eine bekannte Lieblingszahl des Talmud und darum — was schon den ältesten Kommentatoren nicht entgangen — nicht wörtlich zu nehmen[1]), so will

[1]) Bacher, der über diese Talmudstelle ausführlich in einem Excurse (d. Agada d. babylon. Amor., S. 149 ff) handelte, kehrt die Zahlenangaben um. Abaji soll 40 Jahre und Rabba 60 Jahre alt geworden sein. Dagegen spricht aber die Stelle Pessachim 104 b, aus welcher hervorgeht, daß Abaji schon zu Lebzeiten R. Judas ein erwachsener Knabe gewesen sei. Da aber Abaji R. Juda um 40 Jahre überlebte — er starb nach Scherira i. J. 338 — so muß Abaji älter als 50 J. geworden sein. Auf diese Stelle hat Doroth ha-Rischonim II, b. S. 476 und Jolles, Beth Waad l'Chachamim, Krakau 1884, Art. Abaji, hingewiesen. — Halevy, der dieser Stelle ein Kapitel widmet (das. 435—440), läßt beide 60 Jahre alt werden. Die Textkorrektur Halevys ist aber unannehmbar. Der Talmud will ja nur sagen, daß Tora und Wohltätigkeit höher stehen als Torastudium allein. Über diese Tendenz der besprochenen Talmudstelle kann kein Zweifel herrschen. Torastudium allein — das ist der Gedankengang der Amoräer — verlängert wohl auch das Leben, Torastudium und Wohltätigkeit tun dies aber in noch weit größerem Maße. Darum ist auch Abaji, der beides vereinigte, älter geworden als Raba, der ausschließlich das Torastudium pflegte. Die angeführte Baraitha will dann auch nur sagen, daß die Mitglieder einer von Eli abstammenden Familie, die gewöhnlich im 18. Lebensjahre starben, durch das Torastudium ihr Leben verlängerten, „וחיו"; daß sie auch älter als 40 Jahre geworden, wird nicht gesagt. Der Tieferblickende kann aber in dieser Controverse überhaupt keine streng halachische Diskussion erblicken, was ja schon der Natur der Sache nach ausgeschlossen ist. Dem Talmud lag es auch ganz fern an dieser Stelle biographische Daten über Abaji und Rabba zu geben. Rabba ist gewiß älter geworden als 40 und Abaji älter als 60 Jahre. Der Talmud will nur sagen, daß der letztere, weil er Tora und Wohltätigkeit vereinigte, älter geworden ist als Rabba, der nur dem Torastudium oblag. Der Talmud tut dies aber in seiner Weise, indem er die schon von Raschi und den Tossaphisten oft als Lieblingszahlen bezeichneten 40 und 60 verwendet. Über die Zahl 60 vgl. Tossaph. Baba m. 107 b. s. v. שיתין, Baba K. 92 b Raschi zu Sabbat 90 b. Über andere Lieblingszahlen, vgl. Raschi Sabbath 119 a Chullin 95 b, Tossaph. Berachoth 20 a und a. St. Die Sprache des Talmud bedient sich mit besonderer Vorliebe solcher runder Zahlen. Es ist ihr nur

der Talmud doch damit sagen, daß Rabba länger hätte leben können, wenn er, wie sein Neffe Abaji, auch die Eigenschaft der Herzensmilde besessen hätte. Diese war ihm versagt. Bedürfnislosigkeit pflegt auch gegen die Bedürfnisse anderer blind zu machen und dies mag die Ursache gewesen sein, daß Rabba die Bewohner Pumbaditas nicht mit der von ihm erwarteten Rücksicht behandelt hat. Es zeigte sich dies namentlich in seinen Reden, in welchen er die Laster der Großstädter in Pumbadita schonungslos geißelte. Er beschuldigte sie, die Unglücksfälle und Landplagen, von welchen Stadt und Land heimgesucht wurden, durch ihre Sünden heraufbeschworen zu haben. Als einst sein Gebet um Regen nicht erhört wurde, rief er ihnen unmutig zu: »Nicht weil wir Volksführer weniger fromm sind als diese zur Zeit R. Judas waren, werden wir nicht erhört, sondern weil die Generation entartet ist«[1]). Durch solche Reden schürte er aber den Haß gegen sich, welchem er schließlich zum Opfer fiel. Er wurde bei dem Könige verleumdet, daß er durch seine Vorträge in den Kallamonaten 12.000 Zuhörer an der Bezahlung der Kopfsteuer hindere. Möglich, daß unter den Zuhörern auch ungelehrte Männer sich befanden, die sich durch die Zugehörigkeit zum Gelehrtenstande von der Kopfsteuer befreien wollten, was natürlich eine Mehrbelastung der anderen Bürger zur Folge haben und die Steuerkraft der Gemeinde schwächen mußte. Der

---

um die innere Wahrheit zu tun, um die ethische Belehrung. Die Zahlen sind Beiwerk. Daß die großen Halachisten, wie Alfassi und Maimuni diese Auffassung von den Zahlen in unserer Stelle teilten, geht schon aus der von R. Nissim bemerkten Tatsache hervor, daß die letzteren die ganze Stelle in Aboda sara 19 b: והא רבה הוא דאורי als späteren Zusatz streichen und halachisch nicht berücksichtigen. S. R. Nissim. z. St.: „ותמיהני מהרמב"ם שכתבה לזו בפ"ה מה' ת"ת ולא חילק בין ארבעים לפחות מהן ובין שוין לשיש גדול ממנו וכן יש לתמוה על הרי אלפסי שלא כתב והא רבה הוא דאורי התם בשוין". Sie haben eben die Zahl 40 als eine haggadische erkannt und als solche behandelt.

[1]) S. Sabbat 153 a, Thaanith 24 b u. Graetz IV, S. 405.

eigentliche Tatbestand, der dieser Verleumdung zugrunde lag, läst sich nicht mehr klarstellen. Rabba hatte als Schulhaupt persönlich mit der Steuer nichts zu schaffen.

Jedenfalls muß die Verleumdung eine schwere gewesen sein. Eine Verfolgung wurde angeordnet. Rabba, der davon erfuhr, flüchtete sich nach Agma, wo er, auf einem Baume sitzend, sich in die Gesetzeslehre vertiefte. Ein Geräusch, welches der schwergeprüfte, von seelischen Aufregungen hart mitgenommene Mann, dem Heranrücken der ihn verfolgenden Häscher zuschrieb, machte seinem Leben ein Ende[1]). Er starb im Jahre 320. Sein Gegenkandidat, der nun als gebrochener, blinder Mann das Amt des Schulhauptes übernahm, überlebte ihn nur um $2^1/_2$ Jahre. Seine Kraft war bereits verbraucht, sein Gedächtnis durch Krankheiten geschwächt[2]), als er zu dieser Würde gelangte, und als er starb, wurden mit ihm in der Tat nur Bruchstücke der Gesetzestafeln, mit welchen er sich zu vergleichen pflegte[3]), ins Grab gelegt. Grundverschieden wie die Charaktere der beiden großen Amoräer, war auch ihre Denk- und Lehrweise. Es kam dies auch bei deren eigenen Lehren unverkennbar zum Ausdrucke, aber von weittragender Bedeutung war diese doch bei der Begründung der alten überlieferten Traditionen. Denn in der Lehrtätigkeit der späteren Generationen trat die Aufstellung neuer Lehrsätze naturgemäß mehr und mehr zurück und die Begründung der alten Lehrsätze nahm den weitaus größten Raum ein. Die alten Gesetzeslehrer, stets nur die religiöse Praxis vor Augen habend, hatten ihre Lehren ohne jede Begründung der Nachwelt überliefert. Und auch die Redaktoren der Mischna und der Baraitasammlungen haben nur in seltenen Fällen eine Begründung der aufgenommenen Lehre gegeben. Selbst

[1]) Baba mez. 86a.

[2]) Vgl. Nedarim 41a, Erubin 10a, 41a, 66a u. a. St.

[3]) Menachoth 99a; Baba bath. 14b.

bei der Zusammenstellung und Ordnung der Lehren im Talmud wurde nur auf die Gleichheit der Zeit oder anderer Umstände, nie aber auf die Gleichheit oder Verschiedenheit der Motive Rücksicht genommen. So wurde, — um ein Beispiel anzuführen — das Verbot, die zum Gebrauche eines neuen irdenen Gefäßes vorgeschriebene Weihe durch ein rituelles Tauchbad an einem Festtage zu vollziehen, dem Traktat Beza[1]), der von Festtagen handelt, eingefügt; das Verbot, am Neujahrstage, Schofar zu blasen, das Verbot der Zeremonie mit dem Feststrauße am Laubhüttenfeste und das Verbot, die Estherrolle am Purimfeste zu verlesen, wenn die genannten Feste auf einen Sabbat fallen, in die Traktate Rosch ha-Schana, Sukka und Megilla[2]) eingereiht, obgleich allen vier Verboten nach Rabba ein und dasselbe Motiv zugrunde lag, nämlich die Befürchtung, man könnte bei der Vorbereitung zu der Ausübung der betreffenden Gebote durch irgend eine Handlung, wie durch das Tragen auf der Gasse, den Sabbat verletzen. Es war darum nicht leicht, diese Gründe herauszufinden. Die Amoräer mußten in die tiefsten Tiefen des religiösen Gefühls untertauchen, um den geheimen Regungen eines religiös bewegten Herzens nachzuspüren und die Wurzeln bloßzulegen, welche die eine, oder die andere religiöse Blüte getrieben. Diese alten Tekanoth sind nicht selten die sichtbaren Hüllen unausgesprochener, mitunter selbst dem eigenen Bewußtsein ihrer Schöpfer verborgenen Gefühle und Gedanken, die wie seelische Untertöne die Stimmen begleiten, welche uns aus den alten Überlieferungen entgegentönen[3]). Es ist selbstverständlich, daß bei diesen Begründungen, namentlich wo so grundverschiedene Denker wie Rabba und R. Joseph einander gegenüberstanden,

[1]) Beza 18a.

[2]) Vgl. Rosch ha-Sch. 29b, Sukka 42b, Megilla 4b.

[3]) So z. B. מוקצה. Vgl. über die ethische Bedeutung des Zeremonialgesetzes Lazarus, Ethik, S. 20 und 230—240.

Meinungsverschiedenheiten sich ergeben mußten. Es sprach dabei nicht nur die Denkweise, sondern auch das Gefühl, das Herz des betreffenden Amora mit. Wenn z. B. R. Joseph die oben angeführte Begründung Rabbas in bezug auf das Verbot des Vorlesens der Estherrolle an einem Sabbat ablehnt und es seinerseits damit begründet, daß die Armen und die Elenden schon auf das Purimfest hoffen, welches sich ihnen alljährlich mit milden Gaben und Geschenken einstellt und schwer geschädigt würden, wenn man dieses Fest der Armen an einem Sabbat feiern würde[1]), so wird man dabei den Herzschlag des milden, weichherzigen R. Joseph, des fürsorglichen Armenvaters[2]), nicht überhören können. Solche Fälle kommen freilich nur vereinzelt vor. Im allgemeinen zeigt sich die Verschiedenheit in der Denkweise der zwei Amoräer darin, daß sich bei dem bibelfesten R. Joseph die Neigung bemerkbar macht, die Gesetze mit Bibelversen zu stützen[3]); bei Rabba dem »Bergeversetzer« hingegen ist das Streben unverkennbar, alle Gesetze und Einführungen logisch zu begründen. Selbst bei allbekannten ausgesprochenen biblischen Gesetzen pflegte letzterer nach dem logischen Grund zu forschen[4]). Die Begründungen Rabbas mußten darum als die originelleren bezeichnet werden, wie denn Originalität überhaupt als das charakteristische Merkmal der Lehren und Lehrsätze, wie auch der Schrifterklärungen Rabbas bezeichnet werden kann.

Man vergleiche z. B. die Erklärung Rabbas zum Schriftverse: ». . . jedoch das, was für alle Menschen genießbar ist, das allein darf für euch (an Festtagen) geschaffen werden«. (Exodus 12, 16.) Gewöhnlich wird in diesem Schriftverse nur die Erlaubnis erblickt, die für die

[1]) Megilla das.
[2]) S. B. kamma 93a.
[3]) Bacher, Agada der babylon. Amoräer, S. 103 und 104.
[4]) Vgl. Baba mez. 3a: מפני מה אמרה תורה u. a. St.

Familie nötigen Nahrungsmittel zuzubereiten. Nach Rabba will aber der Schriftvers sagen, daß die Bereitung jedes Genusses, die von irgend einem, sei es auch einem noch unbekannten, von der Ferne zugereisten Menschen genossen werden könnte, nicht zu bestrafen ist[1]) (הואיל). Oder Rabbas merkwürdige Auffassung des Schriftverses: »Und es wird sein am sechsten Tage, da s o l l e n sie zubereiten, was sie heimbringen, und e s s e i das zweifache von dem, was sie Tag für Tag sammeln«. (Exodus 16, 5.) Rabba erblickt in demselben ein Gebot, sich vor jedem Sabbat- oder Festeingange mit der nötigen Nahrung für das kommende Fest zu ersehen, wie Gott selbst das himmlische Manna am Rüsttage des Sabbats für den Sabbat fallen ließ[2]). An diesen Tagen sei der Mensch hinausgehoben aus dem Gewirre des Lebens mit all' seinen Sorgen um Nahrung und um all' die kleinen und großen Bedürfnisse der Sterblichen. Der Genuß von Nahrungsmitteln, die für den Sabbat nicht vorher bestimmt waren, sei darum verboten. — Trotz aller Kühnheit wurden aber die meisten Lehren Rabbas zur gesetzlichen Norm erhoben und trugen — bis auf drei Ausnahmen — den Sieg über die R. Josephs davon[3]). Es zeugt dies von dem hohen Ansehen, in welchem Rabba bei seinen Zeitgenossen und bei den späteren Generationen gestanden hat. Er war der große Meister der Halacha und konnte mit Recht von sich sagen, daß er auch die

---

[1]) Pessachim 47 b. Vgl. auch Hirschs Kommentar zu dem angeführten Schriftverse.

[2]) Beza 2 b. הכנה דרבה.

[3]) Baba batra 144 b u. a. St. In einem der das. angeführten drei Ausnahmefälle ist der halachische Gegner nicht Rabba, sondern Abaji; vgl. darüber R. Ascher zu Baba mez. II. Abschn. 17. Nach der Ansicht R. Jonas liegt dieser Bevorzugung Rabbas ausschließlich die Anerkennung des Scharfsinnes zugrunde, so daß, wo eine Verschiedenheit in den von ihnen überlieferten Lehren ihrer Vorgänger vorliegt, Rabba keinerlei Vorzug verdiene. Vgl. hingegen Alfassi zu Sabbat II. Abschnitt Ende.

entlegensten Gebiete dieser Disziplin, wie kein zweiter seiner Zeitgenossen beherrsche[1]).

Wie Rabba auf dem Gebiete der Halacha, war R. Joseph auf einem anderen, in Babylonien weniger gepflegten Gebiete Selbstherrscher, nämlich auf dem der Bibel und der aramäischen Bibelübersetzungen. R. Joseph war der einzige von den angeseheneren Amoräern Babyloniens, der auch die letzteren in seinen Wissenskreis zog. Das Targum zum Pentateuch war zwar gewiß schon in aller Munde, wenn es auch noch nicht niedergeschrieben war. Aber in R. Joseph fanden auch die anderen Teile der palästinensischen Paraphrase einen eifrigen Pfleger und Bearbeiter. Er hat sie ohne Zweifel schon vorgefunden, und sein Verdienst um dieselben bestand darin, daß er sie wesentlich dem babylonischen Sprachgebrauche näher gebracht und dadurch zu ihrer Verbreitung unter seinen engeren Landsleuten viel beigetragen hat[2]). Noch ein größeres Verdienst erwarb er sich im Verein mit seinem Schüler um das Sirachbuch, indem sie nachwiesen, daß darin nichts enthalten sei, was zu einer Verketzerung dieses schönen Apokryphenbuches berechtigen würde[3]). Die Stellen, die dem Dogma der Auferstehung widersprachen und die, wie schon aus dem Zusammenhange hervorgeht, zur Verketzerung des Sirachbuches Anlaß gegeben haben, scheinen in den R. Joseph bekannten Exemplaren, wie in der syrischen Übersetzung, geändert oder ausgemerzt gewesen zu sein[4]). Wer weiss, ob die letzten Blätter

[1]) Baba mez 86a. Vgl. Weiß Dor dor w'Dorschaw III, S. 193.

[2]) S. Bachers kritische Untersuchungen zum Prophetentargum in der ZDMG. Bd. 28, S. 56.

[3]) Sanhedrin 100 b.

[4]) Über die Frage, warum das Sirachbuch zu den Apokryphen gehöre, mit welcher sich R. Josef und dessen Schüler so eingehend beschäftigt, haben ältere und jüngere Forscher gehandelt, — vgl. insbesondere die Abhandlung Joëls, Blicke in d. Religionsgeschichte Bd. I, S. 68—76, der sich genötigt sieht statt »Sifre ben Sira«, Sifre

des Urtextes, die, in unserer Zeit entdeckt, dem alten Schriftwerke zu einem neuen Dasein verholfen haben, nicht längst dem Untergange geweiht gewesen wären, hätte nicht dieser

---

ben Satda zu lesen. Dem eigentlichen Grunde scheint nur Geiger in seinem Aufsatze: Warum gehört das Buch Sirach zu den Apokryphen? (ZDMG. 1858, S. 536—544) nahegekommen zu sein. Dieser bemerkt, daß die Ignorierung der Lehre von der Auferstehung der Toten, daß speziell Sätze wie 17, 30: »Der Mensch ist nicht unsterblich« und andere ähnliche, (sie wurden zusammengestellt und behandelt, von Gröbler in den Stud. u. Krit. 1879, S. 660), welche die Auferstehung in Abrede stellen, bei der Ausschließung des Sirachbuches neben anderen Dingen eine Rolle gespielt haben. Es ist aber merkwürdig, daß auch Geiger den Zusammenhang in der Mischna außer acht gelassen, der die »Leugnung von der Aufstehung der Toten« als den Grund für die Ausschließung des Sirachbuches mehr als nahegelegt. Die Mischna lautet: »Folgende haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt«. »Wer da sagt, die Tora lehre nicht die Auferstehung, wer da sagt, die Tora sei nicht göttlich, und ein Epikuräer; R. Akiba sagt: Auch wer da liest in den ausgeschlossenen Büchern« (»wie im Buche Sirach« so jer. Sanhedrin X, S. 28a). Es unterliegt darum keinen Zweifel, daß für R. Akiba die Leugnung der Auferstehung den Ausschlag gegeben, wie dies aus dem Zusammenhange hervorgeht. Daß aber R. Josef und dessen Schüler trotz heißen Bemühens, Schwächen im Sirachbuche zu entdecken, die von Geiger und Gröbler angeführten Stellen nicht fanden, hat seinen Grund darin, daß diese Stellen in den Sirachexemplaren zur Zeit R. Josefs tatsächlich nicht mehr standen. Schon Geiger hat (das) darauf hingewiesen, daß der syrische Übersetzer des Sirachbuches der herrschenden Anschauung von der Unsterblichkeit dadurch Rechnung getragen habe, daß er einerseits manche Stellen, die der Lehre von der Unsterblichkeit widersprachen, wegließ, und andererseits Stellen einschaltete, welche die Unsterblichkeit lehrten. So z. B. lautet ein Satz im Sirachbuche 18, 9: »Die Zahl der Tage des Menschen (ist wenn) viel, hundert Jahre wie ein Tropfen aus dem Meere und ein Korn des Sandes, so die wenigen Jahre in dem Tage der Ewigkeit«. (Welt.) Der Syrer schaltet nach dem Worte »Sand« folgendes ein: אלף שנין מן עלמא הנא איך יומא בעלמא דצדיקא. Noch ein anderes Beispiel bei Geiger das. In den zwei Jahrhunderten zwischen R. Akiba und R. Josef hat eben das Sirachbuch manche Wandlung erfahren. Nebenbei bemerkt, könnten diese Stellen für die Echtheit der neu aufgefundenen Sirach-

milde Mann seine schwachen Hände schützend über dieses alte, vielgeschmähte Buch gehalten.

Milde Menschen sind nicht nur den Menschen, sondern auch den Büchern wohlwollende Richter. Sie werden weit eher für ihre schönen Seiten, als für ihre Mängel Augen haben. Es widerstrebt ihrer Natur, das kritische Sezirmesser anzulegen. Das mag auch der Grund gewesen sein, daß R. Joseph, wo es nur anging, für die Einheit und Korrektheit der Mischna eintrat.

Gegenüber den kritischen Bemerkungen seiner Kollegen, die in mancher Mischna Widersprüche nachweisen und die Autorschaft zweier Hälften zwei verschiedenen, miteinander streitenden Tannaim zuschreiben wollten, behauptete er, daß die Mischna nur die Ansicht des Redactors wiedergebe. Dieser habe sich eben zum Teile für den einen Tanna, zum Teile für dessen Gegner entschieden, wodurch der scheinbare Widerspruch entstanden sei[1]).

Vermitteln, vermitteln im endlosen Reiche der Gedanken, wie im begrenzten Raume der Welt, wo Menschen und Dinge hart aneinanderstoßen, war das hohe Ziel, das sich dieser Amora gesetzt hatte. In einer Kontroverse zwischen ihm und seinem Lieblingsschüler Abaji fiel der Ausspruch: »Die ganze Lehre ist nur wegen der Sitten des Friedens«[2]). Dieser Gedanke, der ihn durchdrang, war es, der sich in all seinem Tun und Lassen äußerte, in seinen Taten und Werken, wie in seinen Lehren und Einführungen.

Die gleiche Richtung schlug Abaji, R. Josephs erwähnter Lieblingsschüler und Nachfolger im Amte ein. Dieser, obgleich Neffe und Pflegesohn Rabbas — sein Vater Kajlil

---

teile, die mehr mit dem Texte der griechischen Übersetzung übereinstimmen, ein wichtiges Kriterium abgeben.

[1]) Vgl. Rosch ha-Schana 7 b, Megilla 9 b, Schebuoth 4 a, Chullin 84 a und 104 a: רבי הוא ונסיב לה אליבא דתנאי.

[2]) Gittin 59 b.

starb vor, seine Mutter bei seiner Geburt — hatte sich ganz nach R. Joseph, mit dem er geistesverwandt war, und zu dem er sich Zeit seines Lebens hingezogen fühlte, gebildet.

Sein Wahlspruch lautete: »Der Mensch sei klug in der Gottesfurcht, er spreche sanft, sei versöhnlich und fördere den Frieden mit seinen Brüdern, mit seinen Verwandten und mit allen Menschen, auch mit dem Heiden auf dem Markte, damit er beliebt sei im Himmel oben, wohl gelitten unten und geachtet bei den Menschen[1]). Und er besaß auch die guten Eigenschaften R. Josephs. Als einem Abkömmling des fluchbeladenen Priesterhauses Eli, wäre ihm, sagt die Agada in der bekannten sagenhaften Stelle, gleich seinem Oheim Rabba, ein kurzes Leben beschieden gewesen, aber Thorastudium im Vereine mit der Übung milder, menschenfreundlicher Werke haben sein Leben verlängert[2]). Er war nicht reich und mußte so manchem Genusse entsagen. Wein, z. B. kam nie auf seinen Tisch[3]). Den kleinen Acker, den er besessen, mußte er selber bearbeiten, und da er tagsüber dem Thorastudium oblag, mußte er die Nacht dazu verwenden[4]). Aber seine Armut hinderte ihn nicht, wohltätig zu sein. Geld und Gut hatten für ihn keinen großen Wert. Er ließ eine Mühle zugrunde gehen, weil er eine ihm als Umgehung eines Gesetzes erscheinende Handlung nicht ausüben wollte, obgleich ihm sein Oheim Rabba diese gestattet hatte[5]), und als einst einer seiner Schüler, bei der Bewässerung seines Feldes den angrenzenden Nachbaren gegen über eine kleine List gebrauchte, um das

---

[1]) Berachoth 17 a, Graetz IV, S. 412.

[2]) Rosch ha-Schana 18 a.

[3]) Kethubboth 65 a. Nach Raba soll er sich durch Entbehrungen eine schwere Krankheit zugezogen haben. Sabbat 33 a.

[4]) Gittin 60 b.

[5]) Beza 36 b.

Wasser von dem gemeinsamen Kanale früher auf den Grund Abajis leiten zu können, versagte sich dieser den Genuß des diesjährigen Ertrages[1]). So erreichte er auch das hohe Ziel, das er den Sterblichen in seinem Wahlspruche gesetzt hatte. Er war beliebt und geachtet bei allen Menschen. Man sah eben in ihm einen Mann, bei dem Leben und Lehre vollständig übereinstimmten, was ihm nicht nur die Achtung seiner Glaubensgenossen sondern auch die Hochschätzung der Nichtjuden und der sonst nicht gerade judenfreundlichen Samaritaner eintrug[2]).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Charaktereigenschaften und die Beliebtheit Abajis bei dessen Wahl zum Schulhaupte auch eine Rolle gespielt haben. Denn Abaji hatte bedeutende, ihm geistig überlegene Rivalen zu besiegen. Unter den in den letzten Jahren eingewanderten palästinensischen und unter den einheimischen Gelehrten gab es eine ganze Anzahl geistig hochstehender Männer, die gleich Abaji auf die Würde des Schulhauptes hätten Anspruch erheben können. Aber nur vier von ihnen wagten es, in die Schranken zu treten, um in dem veranstalteten Geistesturnier, welches die Entscheidung über die heißumstrittene Ehrenstelle bringen sollte, den Kampf aufzunehmen zwei Babylonier und zwei Palästinensier, nämlich Abaji, Raba, R. Sera und R. Matna[3]). Der Sieg fiel Abaji zu. Es wäre verlorene Mühe, über die Veranlassung und die Art dieses seltsamen Turniers, bei welchem derjenige, der eine Lehre vortragen würde, gegen welche nichts eingewendet werden könnte, als Sieger bezeichnet werden und die Resch Methibtha-Würde als Preis davontragen sollte, Vermutungen aufzustellen. Sicher ist, daß der Ausgang dieses Kampfes die Babylonier nicht wohl befriedigen konnte. Diese, die einst dem »Bergeversetzer« Rabba den Vorzug gegen R.

[1]) Gittin 60 b.
[2]) Gittin 45 a.
[3]) Horajoth Ende.

Joseph, den Vielwisser, gegeben hatten, hätten es sicherlich lieber gesehen, wenn der scharfsinnige Raba als Sieger hervorgegangen wäre. Denn Raba stand in demselben Verhältnis zu Abaji, wie einst Rabba zu R. Joseph. Während Abaji auf die Fülle des Wissens das Hauptgewicht gelegt und über die Abnahme der Aufnahmsfähigkeit des Gedächtnisses geklagt hatte, gab Raba stets der scharfsinnigen Dialektik den Vorzug und bedauerte, daß der Scharfsinn von Generation zu Generation abnahm[1]). Die nachteiligen Folgen dieser Besetzung des Rektorats machten sich auch bald bemerkbar. Die Zahl der ständigen Hörer schmolz auf 200 zusammen[2]). Mit schwierigen Fragen wandte man sich nicht an das neugewählte Schulhaupt, sondern an Raba nach Machusa[3]), wo dieser ein Lehrhaus gründete. Manche Amoräer gaben ihrem Unmute über die Lehrweise Abajis ganz unverhohlen Ausdruck. So sagte R. Ada b. Ahaba zu den Schülern Abajis recht drastisch: »Während ihr an den Knochen naget, die euch im Lehrhause Abajis geboten werden, gehet doch in das Lehrhaus, wo ihr Fleisch genießen könnet«[4]). Und auch die Nachwelt scheint dieses für Abaji nicht besonders günstige Urteil bestätigt zu haben; denn sie entschied in allen, bis auf sechs Fälle, wo sich die Ansichten Abajis und Rabas gegenüberstanden, wie der letztere[5]).

Dieses Verhältnis übte aber weder auf den persönlichen, noch auf den sehr regen geistigen Verkehr der beiden Jugendfreunde irgend einen Einfluß. Es zeigt dies schon die große Zahl der Lehrsätze, die der Nachwelt im Namen

---

[1]) Horajoth Ende.

[2]) Ketubboth 106a.

[3]) Jebamoth 122 a. Vgl. Chullin 77 a, die richtige Leseart das.: לקמיה דרבא בריה דרי יוסף.

[4]) Baba batra 22 a.

[5]) 6 Entscheidungen ausgenommen. (יע"ל קנ"ם) Baba mez. 22 u. a. St.

beider überliefert wurde[1]). Nicht selten trat Abaji für die Lehren seines halachischen Gegners persönlich ein, indem er Gegensätze zwischen diesen und älteren Überlieferungen auszugleichen suchte[2]). Neid kannte dieser Amora nicht. Er war sich bewußt, ein redlicher Arbeiter im Garten Gottes zu sein. Das genügte ihm. Und das muß auch jeder unparteiische Richter bestätigen. Denn an mehr als 2000 Stellen wird der Name Abajis im Talmud genannt[3]) Anerkannt und hervorgehoben werden muß auch das erfolgreiche Streben Abajis, der geschwächten Aufnahmefähigheit seiner Hörer, die ihm zu der bereits erwähnten Klage Anlaß gegeben, zu Hülfe zu kommen. Diesen Zweck verfolgte er, wenn er den Hörern nachwies, daß die Lehrsätze der jüngeren Amoräer oft nur die Konsequenzen der älteren Lehren sind, die diese von ihren Lehrern gehört hatten[4]); wenn er eine Anzahl erlaubter und verbotener Handlungen, die in verschiedenen Überlieferungen enthalten waren, in einen kurzen, prägnanten Lehrsatz zusammenfaßte[5]), oder wenn er eine größere Anzahl von Lehrsätzen verschiedener Tannaim auf ein und dasselbe Prinzip zurückführte[6]), gleichsam die gemeinsame Wurzel bloßlegend, aus welcher die verschiedenartigen Sprößlinge hervorgewachsen waren. Es war

[1]) Vgl. Erubin 78 a, Thaanith 26 a, B. k. 42 a, B. b. 5 a, 33 a 40 a, 76 b, Synhedr. 29 b, 32 b u. a. Stellen.

[2]) תוגמא אביי אליבא דרבא Sabbat 52 b, Pesachim 12 b, Baba m. 109 a u. Synhedr. 42 a.

[3]) S. die Stellen verzeichn. in Kneseth Chukke Jeschurun Wilna 1890.

[4]) הא דר' יודא דשמואל Erubin 7 a, 85 a, Jebam. 18 a, Ketubb. s. Sabb. 24 a דרב הוא u. a. St.

[5]) Vgl. Sabbat 138 a u. a. St. (נקטינן)

[6]) אמרו דיא Sabbat 26 b, 27 b, 65 a, 128 a, Pessach. 32 b, Chagiga 6 a, Kidd. 48 b, 62 b, B. k. 59 a, 93 b. Um die Traditionen vor Vergessenheit zu schützen — empfahl er — die Traditionen zu begründen, Nidda. 24 b. Manche uns fremd erscheinende Begründung mag dem Streben, die Traditionen dem Gedächtnisse einzuprägen, entsprungen sein.

dies eine viel schwerere und verdienstvollere Arbeit, als sie für den ersten Augenblick erscheinen mag. Die alten Tannaim lehrten nie abstrakte Begriffe. Diese mußten erst aus den konkreten Fällen, welche die Lehrsätze enthielten, abgeleitet werden. Die Traditionslehre kann in ihrer Entwickelung mit einem geistigen Fruchtbaum verglichen werden. Aus den überkommenen Früchten der früheren Jahrhunderte werden von den Epigonen die Begriffe herausgeschält, die gleich dem Kerne, der, in den fruchtbaren Boden gesenkt, zu fruchtbringendem Keime wird, neue Sprossen treiben und Früchte zur Reife bringen, welche dann von den späteren Generationen eine gleiche Behandlung erfahren, wie bei ihren Ahnen in der Vorzeit. Das Hauptverdienst der babylonischen Amoräer dieser Epoche, zunächst aber das Verdienst Abajis war es, gemeinsam mit Raba aus den Traditionen der Tannaim, diese fruchtbringenden Keime herausgeschält und dadurch der jüdischen Wissenschaft zu neuen »Knospen und Blüten« — »Zizim u-Phrachin«, wie der Talmud sagt — verholfen zu haben. Es war das die Tätigkeit, die mit Abaji und Raba zum Abschluß gekommen, und die im Talmud als Hawajoth d'Abaji w'Raba bezeichnet wird. Man hat diese Art von geistiger Tätigkeit zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig beurteilt. Der Talmud selbst sagt an einer Stelle, daß sie nicht so hoch zu schätzen sei, wie das Studium der hohen und erhabenen Gedanken über Gott und Welt, die in der Geheimlehre »Maasse Merkaba« niedergelegt sind[1]). Aber sie war unerläßlich, und ihre Notwendigkeit war dringender als die der letzteren. Denn es ist wichtiger zu wissen, wie wir leben und was wir zu tun oder zu unterlassen haben, als uns eine Vorstellung von dem höchsten Wesen und von der Weltschöpfung zu bilden[2]). Wie sagt doch

[1]) Sukka 28 a.

[2]) Lazarus (Ethik S. 20) sagt von der religionsgesetzlichen Lebensführung, die zur Quelle der ethischen Belehrung und Erziehung

Maimonides: »Der Inhalt der voranstehenden Abschnitte« welche über das Wesen Gottes, über seine Einheit und über die Liebe zu Gott handeln, bildet die höchste Gedankenregion, »die im Talmud mit ‚Pardes' Lustgarten bezeichnet wird — — Ich aber sage, man lustwandle nicht in diesem Garten, ehe man seinen Leib befriedigt, Brot und Fleisch gegessen. Brot und Fleisch bedeutet aber in diesem Falle die Kenntnis von den Dingen und Handlungen im Leben, die erlaubt und verboten sind. Wird auch diese Kenntnis, Hawajoth d'Abaji w'Raba im Talmud im Vehältnis zum Studium der höheren Gedanken über Gott und Welt (Maasse Merkaba) als minderwertig bezeichnet, so muß ihr dennoch der Vorzug gegeben werden; denn sie ist geeignet, den nach Gutem strebenden Menschen zu befriedigen, sie lehrt ihn die zum Fortbestande der Welt nötigen Gesetze, welche Gott in seiner Güte den Sterblichen gegeben und die zum ewigen Leben führen und zugänglich ist allen Erdensöhnen, dem Großen wie dem Kleinen, dem Manne und der Frau, dem, der beschränkten Geistes, und dem der weisen Herzens ist«[1]). Maimonides stimmt da mit Deutschlands größtem Denker, mit Kant, überein, der dies »den Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft« nennt. Was das Volk der Juden siegreich durch die Jahrtausende getragen hat, was ihm Kraft und Macht verliehen hat, allen Stürmen der Zeit zu widerstehen, war nicht der erquickende Äther, nicht die reine Luft des »Pardes«, sondern die kräftige, religiöse Kost, das »Brot und Fleisch« des Maimonides, die »hawajoth« Abajis und Rabas.

---

sich gestaltet: »Zunächst ist es die Durchflechtung des ganzen menschlichen Daseins mit gesetzlichen Ordnungen, mit der Erfüllung von Vorschriften, welche alle Arbeit und allen Genuß des Lebens begleiten«.

[1]) Jad ha-chasaka, hilchoth Jesode Thora, IV, 13.

# Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

(ו' ג') [0]מין ושכר יזיר נאסר הנזיר בשלש מצוות מלשתות יין ומלגלח ומליטמא למתים והותר בשתים מהן במקום מצוה לגלח תגלחת מצוה ולהיטמא למת מצוה יכול יהא מותר ביין מצוה[1]) והלא דין הוא ומה אם האינן שהוא מותר ביין הרשות הרי הוא אסור ביין מצוה נזיר שהוא אסור ביין הרשות אינו דין שיהא אסור ביין מצוה[2]) לא אם אמרת באונן שהוא אסיר באוכל מצוה תאמר בנזיר שהוא מותר באוכל מצוה הרי כהן יוכיח שהיא מותר באוכל מצוה ואסור ביין מצוה וכן אל תתמה על הנזיר שאע"פ שהוא מותר באוכל מצוה הרי הוא אסור ביין מצוה לא אם אמרת באונן[3]) שהיא במיתה תאמר בנזיר שהוא[4]) במיתה הואיל ואינו במיתה יהא מותר ביין מצוה אמ' מין לרבות יין מצוה. מין ושכר ר' אלעזר הקפר אומר מיין זה יין מזוג שכר זה חי או אינו אלא יין זה חי ושכר זה מזוג ת"ל ונסכו רביעית ההין (במדבר כ"ח ז') חי אתה מנסך ואי אתה מנסך מזוג הא אין עליך ליתר בלשון האחרון אלא כלשון הראשון יין זה מזוג שכר זה חי[5]).

אי חומץ יכול אף חומץ של תמד ת"ל חומץ יין התיר במעורב שאינו בנותן טעם אין לי אלא חומץ יין מנין אף המטיל מים לתוך ענבים

---

[1]) Nasir Mischn. VI, 7. Tosifta IV, 7, Sifre Nr. 23, Jer. zur Mischn. das. und Babli Nasir 3b. Das Nächstliegende ist יין שד מ"ש, das durch אונן an die Hand gegeben wird, Tosifta nennt noch יין שבועה שלא und יין תרומה שאשתה, eine andere LA. freilich ist אשתה, aber dies paßt in den Zusammenhang nicht. Jer. denkt an נזיר כוסות, Babli an קדושתא ואבדלתא.

[2]) In Sifre 23 wird in Erwägung gezogen, ob nicht nur יין מצוה gemeint sei.

[3]) l. בכהן.

[4]) l. שאינו.

[5]) Sifre Nr. 22, lag aber vielleicht dem Verf. von Mg. in Sifre s. vor. Was Mg. hinzufügt: ד א מיין ושכר זה האמור כאן הוא שכר של תערובות יין, ist aus Maim. Nes. V, 1 entlehnt und widerspricht der vorhergehenden Erklärung von שכר.

יהבאישו ת״ל משרת[1]) ומנין אף משרת בוסר ת״ל משרת[2]) יכול לא יתן על מוחו ועל מגפתו ולא ירד בתוך הגת ת״ל לא ישתה משום שתיה הוא עובר ואינו עובר משום כל אלה[3]). יכול שאינו עובר אלא בשתיה מנין אף באכילה ת״ל וענבים לא יאכל. לפי שיין[4]) בעונש אין דרוקטי[5]) בעונש ומנין אתה אומר[6]) דרוקטי באזהרה ת״ל וענבים לא יאכל.

[0]אין לי אלא ענבים מניין אפילו בוסר ת״ל לחים ומנין אף יבשים ת״ל ויבשים יכול אף החוטין והעלים והלולבין ומי גפנים והסמדר ת״ל מחרצנים ועד זג יצאו אלו שאינן פרי ולא פסולת פרי אלא כעץ הן השובין[7]).

(ו׳ ד׳) [0]מחרצנים ועד זג אלו הן החרצנים ואלו הן הזגים החרצנים אלו החיצונים והזוגים אלו הן הפנימיים דברי ר׳ יהודה ר׳ יוסי אומר שלא תטעה בזוג של בחמה החיצון זוג ופנימי ענבול נמצא החרצנים הן הפנימיין שזורעין אותן והזוגין הן הקליפה החיצונה[8]) מחרצנים אמרת[9]) מיעוט רצנים שנים ועד זג זה זג אחד ר׳ עקיבה היה מרבה בכולן כזית שנא׳ מכל אשר יצא[10]) מגפן היין החזירן לכלל שהיה בו.

(ו׳ ה׳) [0]כל ימי נדר נזרו ימי נזרו לא יגלה ימי נזרו לא ישתה יין ימי נזרו לא ישמא למתים[11]) מי שאמר הרני נזיר לישתות יין בשבת זו

---

[1]) Mg. ad. ענבים.

[2]) Mg. ad. וכל.

[3]) Vgl. Pessachim 23 a, Sifre 23.

[4]) Mg. לפי שאמרת נפן יין.

[5]) Mg. טרוקטי Nidda IX, 11.

[6]) Mg. מרבה.

[7]) Zweifelhaft, da die Schlußworte offenbar Maimuni Nes. 5, 2 entlehnt sind, vgl. Sifre 24. עלים ולולבין werden ausgeschlossen im Gegensatz zur Ansicht R. Elieser's, סמדר im Gegens. zur Ansicht R. Jose's Orla I, 7, vgl. Nasir j. 54 c, b. 34 b.

[8]) Mischna VI, 2, Sifre 25. Die Schlußworte aus Maimuni V, 2, aber wegen des folgenden, das dem Sifr. s. anzugehören scheint. habe ich es mit aufgenommen.

[9]) Viell. z. l. איני יודע במה אמרת. Wie R. Eleasar b. Asarja Mischna VI, 2, Sifre 24.

[10]) יעשה.

[11]) Die Deutung bezieht sich auf נדר נזרו, daß es nicht darauf ankommt, wie er sich ausgedrückt hat, sondern auf die Bestimmung der Tora, wie im Folgenden erklärt wird, vgl. Sifre 25 כל ימי נדר נזרו נדרו תלוי בנזירותו ולא נזירותו תלויה בנדרו.

לגלח בשבת זו ליטמא במתים בשבת זו אין זה אלא כנודר בנזיר. ממעט אני בנודר סתם שאם גלח יום שלשים שיעלה לו יכול אף במפרש כן ת"ל ימי נזרו לא יגלח[1]). מי שאמר הרני נזיר ע"מ שאגלח בין נזירות לנזירות הואיל והרשות בידו לגלח יכול תהא רשות בידו לשתות יין ת"ל ימי נזרו לא ישתה יין[2]) עד מלאת הימים וג' מי שאמר הרני מוסיף על נזירותי עוד שלשים יום ת"ל עד מלאת הימים אשר יזיר לה[3]).

מי שנזר בארץ טמאה ובא לו לארץ טהורה יכול יגלח וישלח פרע שני ת"ל קדוש יהיה גדל פרע[4]).

[5]מעשה בהלני המלכה שהלך בנה למלחמה אמרה אם יבא בני מן המלחמה בשלום הרני נזירה שבע שנים ובא בנה מן המלחמה והיתה נזירה שבע שנים ולסוף שבע שנים עלתה לא"י והורה ב"ה שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות ולסוף שבע שנים נטמאת ונמצאת נזירה אחת ועשרים שנה[5]) קדוש יהיה מיכן אמרו סתם נזירות שלשים יום מנין יהיה[6]) גדל פרע מצות עשה[7]) אין לי אלא מי שיש לו פרע מי שאין לו פרע מני

---

[1]) Vgl. Nasir M. 11, III, 1, wo unterschieden wird zwischen נזיר סתם und נזיר שלשים יום. Vor ממעט scheint die Deutung zu fehlen, durch die eben für נזיר סתם gefolgert wird, אם גלח יום ל' יצא. Im Sifre 25 wird dies gefolgert aus עד מלאת הימים mit dem Bemerken וכבר מלאו ימי נזירותו, was mir aber nicht klar geworden, da aus מלאת gerade das Gegenteil geschlossen werden könnte. In den Schlußworten muß es vielleicht heißen ימי [נדר] נזרו לא יגלח, d. h. man richtet sich auch nach seiner Ausdrucksweise, demnach lautete vielleicht die Deutung so: aus כל ימי נזרו וכו' folgt für נזיר סתם — אם גלח יום ל' יצא — aus מפרש für ימי נדר נזרו לא יצא.

[2]) D. h. wenn Jemand mehrere auf einander folgende נזירות auf sich genommen, so geschieht nach Absolvierung jedes einzelnen Nasiräats nach Vorschrift. Wein darf er natürlich nicht trinken, weil sofort nach Abschluß des einen das andere Nasiräat beginnt.

[3]) Das scheint zu besagen, daß die vorhergehende Bestimmung auch gilt, wenn jemand während des Nasiräats ein neues auf sich genommen hat. Im Anfange sind vielleicht einige Worte ausgefallen, wie מניין את מרבה.

[4]) Mg. ad. גדל פרע הוא.

[5]) Widerspricht der vorhergehenden Ansicht von בי"ש vgl. M. Nasir III, 6, vgl. die Fragmente d. Mischna des Abba Saul, S. 14, A. 24.

[6]) Sehr zweifelhaft, bekannte Deutung Sifre 25, Nasir Jer. 51 c, Babli 5 a.

[7]) Maimuni Nesirut, l. 1.

ת״ל קדוש יהיה כמה שהוא ואין לי אלא מי שיש לו פרע[1]) מי שאין לו שער מניין ת״ל שער ראשו מה שהוא[2]).

יאמר מת ומה ת״ל נפש להביא את הדם[3]).

[0]יכול לא יטמא על מת מצוה והלא אומר וכי דין הוא הואיל והכהנים בל״ת מליטמא למתים אם מיטמא הכהן על מת מצוה[4]) אף הנזיר יטמא על מת מצוה קו״ח ומה במקום שעשה קטנים כגדולים בכהנים[5]) הרי הן מטמאין על מת מצוה מקום שלא עשה קטנים כגדולים בנזיר אינו דין שלא יטמא מיטמא הוא על מת מצוה[6]).

יכול יטמא הוא[7]) על מת מצוה ברגל ת״ל לאמו לא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ברגל יכול יטמא הוא[8]) על מת מצוה ברחוקים ת״ל לאהיו לא יטמא ומטמא על מת מצוה ברחוקים יכול יטמא על מת מצוה בקרובים ברגל אבל לא יטמא על מת מצוה ברחוקים ברגל ת״ל ולאחותו לא יטמא ומטמא הוא על מת מצוה ברחוקים ברגל[9]). לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם פרט לנוגע בשפיר[10]) במותם ריבה ד״א שיטמא כמת שלם ואת מה אני מרבה השדרה[11]) והגולגולת וחצי לוג דם וחצי קב עצמות ואבר מן המת ואבר מן החי שיש עליו בשר כראוי[12]). כי נזר אלהיו על ראשו מניד שהנזירות בראש[13]).

---

[1]) l. שער.

[2]) Vgl. Nasir 46 b, Sifre 25 ; nur ist die Deutung nicht klar, eher ließe sich קדוש יהיה für den zweiten Fall verwerten und שער ראשו für den ersten. R. 10, 10 hat אין לי אלא מי שיש לו פרע מי שאין לו פרע מניין ת״ל שער ראשו משהו.

[3]) Auch sonst נפש in diesem Sinne, Sifre Num. 125. Chullin 72 a.

[4]) Sifra Emor Anfang.

[5]) Das.

[6]) l. אינו דין שהוא מיטמא על מת מצוה ת״ל לאביו לא יטמא מיטמא הוא על מת מצוה.

[7]) Mg. לא יטמא. Nach der LA. des Jalkut scheint יכול affirmativ zu stehen, ebenso im Folgenden.

[8]) Mg. לא יטמא.

[9]) Vgl. zum Ganzen Sifre zur St. Nasir 48 a.

[10]) Mg. פרט לנוגע בשפוד. Der Anfang ist defekt. Mit Mg. übereinstimmend RABD. zu Sifra Choba Per. 12, 8 והכי איתא בספרי לפנים שני להם פי׳ לנוגע בשפוד, d. h. כלים הנוגעים במת Nasir M. VII, 3.

[11]) Mg. השזרה.

[12]) Nasir M. VII, 1

[13]) SR. שביום טהרתו א״צ לגלח רק ראשו. Nach Jer. Nasir 57 c könnte man auch denken an תגלחת מעכבת, oder da S. s. weiter unten dieser Ansicht nicht zu sein scheint, an תגלחת בותרת.

(ו' ח') [illegible] יזרו קדוש הוא לה' מרני שנזר דרך פרישות וטהרה נקרא קדוש ולא עוד אלא ששקלו הכת' כנביא שנא' (עמוס ב' י"א) ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים[1]). וכי ימות מת עליו נפש לא נאמר אלא מת אינו מגלח עד שיטמא בטמאות שהן עצמו של מת[2]).

(ו' ט') וכי ימות מת[3]) לרבות שנפל עליו הבית ועל המת. בפתע פתאום לרבות שמת עליו בפונדקי[4]).

וטמא ראש יכול שאין הנזיר מגלח אלא כשהוא נוגע במת שלם ובשדרה בגולגולת ובחצי לוג דם ובחצי קב עצמות ואבר מן החי ואבר מן המת שיש עליהן בשר כראוי כשהוא אומר[5]) טמא ריבה אבר מן המת ואבר מן החי שאין עליהן בשר כראוי[6]). טמא וטמא ריבה כזית מן המת וכזית מן הנצל ומלא תרוד[7]) רקב. נזרו ריבה עצם כשעורה שיטמא במגע ובמשא[8]).

[0]וגלח יכול יגלח כל שערו אמ' לא אמרתי אלא ראשו ממעט אני בכל שערו ולא אמעט בזקנו שהוא בכלל ראשו אמ' וגלח ראשו פרט לזקנו[9]).

[0]וגלח יכול עד שלא טהר[10]) אמ' לא אמרתי אלא ביום טהרתו יכול בין ביום בין בלילה אמ' ביום השביעי ביום ולא בלילה[11]).

(ה' ו') היה רבי שמעון בן נהוניא[12]) אומר משום רבי שמעון הואיל ונאמר הבאת קרבן ביחיד והבאת קרבן בציבור מה למד בציבור אם עבר יומו עבר קרבנו יכול אף ביחיד אם עבר יומו עבר קרבנו אמרת ביום השמיני וביום השמיני ריבה תשיעי ועשירי[13]).

[0]יביא תורים יכול הרבה אמ' לא אמרתי אלא שתי תורים יכול יביא

---

1) Maimuni Nesirut, Ende.

2) Maimuni Nesirut VII, 1, aber verständlicher: לפי שלא נאמר בו וכי יטמא לנפש אלא וכי ימות מת עליו.

3) Mg. ad. עליו, worauf wahrscheinlich die Deutung sich stützt.

4) SR. ולא ידע שיש שם חולה.

5) Mg. כשאמר וטמא ריבה כזית מן המת וכו'. Alles Dazwischenliegende ist ausgefallen.

6) Wie R. Lakisch. Nasir jer. 56 c, babl. 53 b.

7) Mg. חפנים.

8) Nasir M. VII, 2.

9) Ebenso Sifre 28: וגלח ראשו ראשו הוא מגלח ואין מגלח כל שערו.

10) D. h. קודם הזאתו, vgl. Sifre z. St.

11) Hingegen Sifre אין לי אלא ביום בלילה מניין ת"ל יגלחנו.

12) Mg. נחוניון.

13) Sifre 29 folgert auch משמיני והלאה.

תורים ובני יונה אמ' שתי תורים או שני בני יונה יכול יביא פרידה אחת בזו ופרידה אחת מזו אמ' שתי תורים או שני בני יונה[1]) לא מצא תורים ובניין שיביא בני יונה אמ' שתי תורים או שני בני יונה.

(ה' י"א) [0]יעשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה חטאת כפרה אין בעולה כפרה יכול שאין בעולה שיורי כפרה ת"ל עשה ועשה. וכפר עליו באשר חטא על הנפש משום טומאת המתים[2]) ר' שמעון אומר מאשר חטא על הנפש משום שחטא על נפשו[3]).

וקדש את ראשו יחזור ויגדל בקדושה[4]). ביום ההוא ביום שטהר[5]).

(ה' י"ב) והזיר לה' יחזור וישלים ימי נזירותו שהזיר[6]) והביא כבש ולא איל[7]) בן שנתו בן שנה לעצמו ולא בן שנה לשנים[8]) לאשם הרי זה קנס.

[0]אמר ר' שמעון לא מצינו אשם שיבא לבטל אלא זה בלבד שכן כתיב אחריו והימים הראשונים יפלו[9]).

---

[1]) Sifre 29: מכאן אמרו אין מביאין תורים כנגד בני יונה, vgl. Kinnim II.

[2]) Gleich der Ansicht R. Ismaëls in Sifre 30.

[3]) Nedarim 10 a. Jer. Ned. 36 d und Nasir 51 c, Tosifta Nas. 4, 7.

[4]) Soll vielleicht dem Mißverständnisse vorbeugen, als ob er aufs neue erklären müßte הרני נזיר. SR.: ששערות הראשונים נטמאו.

[5]) Wie R. Jose b. Jehuda Nasir Jer. 55 b, babl. 18 a, ebenso Sifre 30 גמצינו למדים שמתגזיל למנות מיום שגלח, was aber nicht gut zur folgenden Streitfrage in bezug auf אשם paßt, die zur Voraussetzung hat מתחיל למנות מיום הבאת קרבנותיו. Es muß wohl ergänzt werden, wie in R. דברי ר"י בר יהודה ר' אומר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וקדש את ראשו ביום ההוא ביום הבאת קרבנותיו. Sifre s. ist gegen בתם משנה Nasir VI, 2.

[6]) Nicht bloß 30 Tage, SR.

[7]) Nicht wie נ' טהור, SR.

[8]) Ebenso Sifra Tasria Per. 3, 3 שנתו ישלו לא שנה למנין עולם.

[9]) Nur in R. und im Hinblick darauf, daß das Vorangehende aus S.'s stammt, ist zu vermuten, daß auch der Ausspruch R. Simeons, der sich obendrein dem vorangehenden ה"ז קנס als Erklärung gut anschließt (vgl. SR. zu ה"ז קנס), aus dem S.'s stammt. Anstatt לבטל heißt es Keritot 27 a, Jer. Nasir 53 b הפר לה אשמה קרב שאין לך אשם בא על לבטלה, womit Babli Nasir 19 a zu vergleichen ist: האשה שנדרה בנזיר ונטמאת ואח"כ הפר לה בעלה מביאה חטאת העוף ואינה מביאה עולת העוף. Da in der Baraita אשם gar nicht genannt ist, macht den Erklärern die Bemerkung R. Chisda's: רבי ישמעאל היא Schwierigkeiten. Aber

והימים הראשונים יפלו מפיל הוא לאחר[1]) בדם רביעית, לאחר[1]) ברובע עצמות על מגעו ספרו[2]) ועל ימי חלוטו של מצורע יכול שהוא סותר בכל אלו ת"ל כי טמא נזרו טומאה סותרת ואין כל אלו סותרים[3]) רבי אליעזר אומר[4]) בזמן שיש לו אחרונים הוא סותר את הראשונים ולא בזמן שאין לו אחרונים[5]) רבי עקיבא אומר והימים הראשונים יפלו מה שנזרו הראשונים שלשים יום[6]) אמר רבי עקיבה דנתו לפני רבי

die Erklärung bezieht sich auf אשם. Da auch dieses gebracht werden muß, so ist das im Sinne der Ansicht כשם שחטאתו ע"כבתי בן אשמו מעכבו.

[1]) Mg. לאחד. Es ist vielleicht zu lesen לאחרונים, d. h. ימי הטומאה אינם עולים.

[2]) Mg. על מגע שפור.

[3]) Nasir M. VII, 3, vgl. Sifre 31.

[4]) Der Ausspruch R. Eliëzers und das folgende ר"ע אומר והימים הראשונים וכו' stehen in Mg. nach אמר ר"ע דנתו לפני ר"א.

[5]) Da der folgende Ausspruch R. Akiba's sich auf נטמא לאחר מלאת bezieht, so ist man geneigt, auch die Deutung R. Eliëzers in diesem Sinne zu nehmen. Auch Jer. Nasir 52 d, der übrigens die Deutung R. Eliëzers nicht gekannt zu haben scheint, betrachtet lediglich אין לו מהיכן להפיל נטמא לאחר מלאת als, weil er sich sonst nicht auf נטמא יום מאה ואחד, sondern auf ני יום מאה berufen würde. Dagegen wird von Sifre 31, der hier als סתם mit R. Eliëser übereinstimmt, und ebenso von der Baraita Babli Nasir 19 die Deutung R. Eliëzers auf נטמא ביום מלאת, bezogen. Vgl. auch Tosifta Nasir II, 13 (ed. Zuckermandel), wo es Z. 28 offenbar heißen muß: ביום שראוי להביא קרבן ואין כל שראוי להביא קרבן ויש לו לספור, hingegen erscheint Z. 27: לו לספור zweifelhaft, insofern יום מלאת nicht als יום שראוי להביא בו קרבן bezeichnet werden kann, da für den Fall von פירש alle übereinstimmen: אם נלח ביום מלאת לא יצא. Was übrigens die Ansicht R. Eliëzers betrifft, so heißt es in der Tosifta לא סתר אלא שבעה חוץ מימי טומאתו, während für Jer. a. a. dies nicht festzustehen scheint, da nach der Meinung שמעון שהוא סותר שמעון שמביא קרבן טומאה nicht einzusehen ist, warum zu den sieben Tagen der Unreinheit noch sieben Tage hinzukommen sollten. Vgl. auch Tosifta Nasir IV, 11.

[6]) Auf לאחר מלאת bezogen, stimmt dies mit der Ansicht der Mischna überein, Nasir III 4. Die Deutung von הראשונים im Sinne der Altvorderen findet sich auch Jer. 51 c: ואית דבעי מישמעינה מן הכא והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו ימים שהותרו שהתירן משה ובית דינו ואין פחות משלשים יום. Bereits פ"מ macht auf unsere Stelle aufmerksam, nur handelt es sich gleichwohl um verschiedene Deutungen. An unserer Stelle wird die Halacha סתם נזירות לי' יום vorausgesetzt, während

אל־עזר אם עצם כשעורה שאינו מטמא את האדם באהל נזיר מיגלח על מגעו ועל משאו רביעית דם שמטמא את האדם באהל אינו דין שיהא נזיר מיגלח על מגעה ועל משאה נזה בי ואמר לי אין דנין[1]) מקל וחומר וכשבאתי אצל רבי יהושע אמרתי לו את הדבר אמי לי רואה אני להקל ולהחמיר[2]) אבל מה אעשה שגזרו חכמים על חצי לוג.

(ו' י"ג) זאת תורת הנזיר תורה אחת לכל הנזירים[3]) שיביא קרבן טומאה יכול אף בבמה ת"ל זאת[4]) ומניין אתה מרבה הנזיר[5]) נזירות שמשון ת"ל זאת[6]). ימי נזרו ביום ולא בלילה[7]).

[9]ביום מלאת ימי נזרו ראוי לגלח תגלחת טהרה ביום אחת ושלשים ומניין ישאם גלח ביום שלשים יבא ת"ל ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו[8]). יביא יביאם בעל ברחו[9]) מכאן היו ב"ש אומרים נודרין לנזירות[10])

---

in Jer. dies selbst erst bewiesen werden soll. Darum identifiziert פ"מ mit Recht nicht beide Deutungen. Anders Schwarz, Mischneh Thora, S. 162, A. 1.

[1]) Mg. ad. בנזיר. In der Mischna Nasir VII, 4, כאן. Vgl. Brüll, S. 186.

[2]) Mg. לקל וחומר שאמרת.

[3]) Mg. הנזירות. Gemeint ist viell. נזירות מרובה u. נ' מועטת, nach SR. jedoch נ' ימים und נ' עולם. Nach ק' טומאה ist wohl zu erg. ותנהוג בשילה ובית עולמים.

[4]) Vgl. Sebachim 117 a.

[5]) Mg. ad. נזירות עולם ת"ל תורת יכול שאת מרבה הנזיר וכו'.

[6]) Vgl. Nasir M. I, 2.

[7]) Mg. ביום מלאת יביא ביום ולא בלילה.

[8]) Vgl. oben.

[9]) Sifre 32 deutet R. Ismaël יביא אותו gleich יביא את עצמו, ebenso Jonathan ימטי ית גרמיה. Dagegen findet unser Midrasch im Ausdruck den Gedanken ausgesprochen, daß man den Nasir zur Darbringung der Opfer nötigen kann, ähnlich wie Ibn Esra nach einer Erklärung: בצווי בעל כרחו. Nach dem Wortlaute scheint es, daß der Midr. אותו auf das Opfer selbst bezogen hat, wie RSBM., aber dann wäre nicht mehr klar, woraus der Sinn בעל כרחו geschlossen wurde.

[10]) SR. אם חברו מפציר בו שיאכל וישתה עמו ויאמר הרני נזיר ואעפ"כ אינו נזיר, wozu weder das Vorhergehende, noch das Folgende paßt. Gemeint ist הרי עלי לגלח נזיר. Ein solches Gelübde wird von ב"ש gebilligt, nicht aber von ב"ה, weil manche bloß darum ein Nasiräat auf sich nehmen werden, um dann vom Freudenopfer zu genießen, das andere für sie am Schluß des Nasiräats darbringen. Daß die Sitte verbreitet war, für arme Nasiräer die Opfer darzubringen, geht aus der bekannten Erzählung von Simeon b. Schetach Jer. Berachot 11 b

וב"ה אומרים אין נודרין שמא ינזר להיות[1]) אמרו להם בית שמאי מפני מה אתם אומרים שלא ילמוד לאכול משל בריות אם אינו נזיר והוא אומר נזיר אני נמצא מונע עצמו מלשתות יין ומליטמא למתים בשביל סעודה אחת.

(ו' י"ד) והכיא[2]) את קרבנו לה' מגיד שבהמה[3]) מקודשת לשם[4]) כבש אחד ולא[5]) שנים אמר[6]) אחד שיהא הקדש לשם אחד[7]). בן

hervor. Auch Agrippa brachte für Nasiräer die erforderlichen Opfer dar, Josephus. Altertümer 19, 6, 3. Was den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden betrifft, so scheint der Sinn zu sein: da der freie Wille nicht erforderlich ist, so können auch andere an seiner statt das Opfer darbringen. Dagegen heißt es allerdings Jer. Pesachim 35 d, ר' ירמיה בשם ר' יוחנן אדם קובע על חברו קרבן נזיר שלא מדעתו אבל אינו מפריש אלא מדעתו, vgl. Nasir 52 a, aber der Widerspruch ist leicht zu beseitigen, nach Erachin 21 a.

[1]) Mg. להיות אוכל משל בריות.

[2]) Mg. R. 10, 18 והקריב.

[3]) Mg. שהבהמה.

[4]) R. fügt hier an die Deutung: בן שנתו בן שנה לעצמו ולא בן שנה לשנים.

[5]) Mg. לא.

[6]) Mg. אמרת R. d.

[7]) Mg. R. d. Die LA. des Jalkut scheint doch richtig zu sein, weil sonst nicht einzusehen ist, wie die Deutung an den Schriftvers angeknüpft ist. Was den Sinn und den Zusammenhang betrifft, so erklärt SR.: מדכתיב כבש לשון יחיד משמע ולא ב' א"כ מית אחד אלא שיהא הקדישו לשם אחד דהיינו שיקדישו לשם הקב"ה. Weiter unten läßt sich nicht in dieser Weise erklären, sondern es sind zwei Deutungen: erstens אחד ולא שנים, ferner שיהא הקדש וכו'. Die Erklärung der zweiten Deutung im Sinne שיקדישו לשם הקב"ה erscheint mir zweifelhaft, da bereits bemerkt wurde שבהמה מקודשת לשם. Man kann auch nicht annehmen, daß es so viel wie לשם המיוחד bedeutet, ähnlich wie es Sifra Ned. Per. 2, 5 heißt: ר' יוסי אומר כל מקום שנאמר קרבן אמיר ביוד ה"א שלא ליתן פתחון פה למינים, da auch dies bereits in לה' liegt, vgl. Mech. d'RS., S. 21. Vielleicht ist gemeint, daß die Opfer, die für einen נזיר bestimmt waren, nicht für einen anderen, oder daß die für ein Nasiräat bestimmten nicht für ein anderes Nasiräat dargebracht werden dürfen, Tosifta Nasir VI, 15 מנה שתיהם והביא שנזר שתי נזירות וכו' קרבנות שתיהן כאחת אין בידו אלא אחת הפריש של זו בעצמה ושל זו בעצמה והלך והקריב של זו בזו ושל זו בזו הרי זה לא יצא, was jedoch der Erklärung bedarf, weil, wenn die nach Absolvierung der ersten Nasiräats dargebrachten Opfer ungültig sind, auch die dreißig Tage, die der

שנה[1]) בן שנתו בן שנה לעצמו ולא בן שנה לשנים. לעולה שיהא הקדשו לשם עולה וכבשה יכול שתים אמר אחת לא אמר אלא אחת[2]). אמר אחת[3]) אין מגלח[4]) שתי[5]) נזירות כאחד[6]) בת שנתה[7]) לעצמה ולא בת שנתה[8]) לשנים. לחטאת שיהא הקדשה לשם חטאת. ואיל יכול שנים אמר אחד לא אמר אלא אחד[9]) אמר אחד[10]) מגלח הוא[11]) על *זבח אחד[12]) בן שנה[13]) לעצמו ולא בן שנה לשנים[14]) לשלמים שיהא הקדיש[15]) לשם שלמים.

---

Nasir aufs neue zählt, für das erste Nasiräat angerechnet werden und die nach Ablauf derselben dargebrachten Opfer gültig sein müßten. Die Entscheidung der Tosifta läßt sich erklären unter einer doppelten Voraussetzung. Erstens, daß wir die Ansicht R. Simeons Nasir V, 12: נילח על העולה ועל השלמים שלא לשמן וכו' zu Grunde legen, so daß wir לא יצא in dem Sinne erklären würden, daß die Zählung beidemale angerechnet wird, und lediglich die Opfer für beide Nasiräate nochmals dargebracht werden müssen. Die zweite Voraussetzung ist, daß das zweite Nasiräat nach Absolvierung des ersten beginnt, auch wenn der Nasir mit den Opfern noch im Rückstande ist. Auch dies ist nach einer Ansicht RS.'s, nämlich V, 11, selbstverständlich, während nach der Ansicht seiner Gegner dies strittig sein könnte. Auch eine andere Erklärung wäre möglich, vgl. Jer. Nasir 52 c, wo unter ניחא שנייה ראשונה וכו' jedenfalls die erwähnte Schwierigkeit gemeint sein dürfte.

[1]) Mg. d. Zur Sache, vgl. Erachin 18 b, Sifra Tasria Per. 3, 3.
[2]) R. 10, 18 ת"ל אחת. Mg. אמ' לא אמרתי אלא אחת.
[3]) R. אמרת אחת. Mg. d.
[4]) Mg. R. מגלחין.
[5]) R. שני.
[6]) Mg. R. כאחת, vgl. Jer. Nas. 52 b und Tosifta oben.
[7]) Mg. ad. בת שנתה, R. ad. בת שנה
[8]) Mg. בת שנה.
[9]) Mg. R. אמ' לא אמרתי אלא אחר ת"ל אחד.
[10]) Mg. R. אמרת אחד.
[11]) Mg. והוא.
[12]) Mg. הזבח, vgl. Nasir 45 a. Nach der LA. von Mg. ist vielleicht זבח im prägnanten Sinne zu nehmen, das was später זבח genannt wird, nämlich שלמים, so daß unsere Stelle im Sinne R. Jehudas wäre, aber die andere LA ist vorzuziehen.
[13]) Mg. בן שנתו בן שנה.
[14]) In R. fehlt die Deutung zu בן שנתו.
[15]) Mg. הקדישו.

(ו' ט"ז) יכול מצוה שיביא בסל[1]) אין לי אלא בסל[2]) מנין שאתה מרבה שאר כל[3]) הכלים ת"ל סל וסל. סלת חלות בלולות בשמן יכול[4]) לחלות משיחה ולרקיקים בלילה ת"ל מצות למצוה[5]) שוו ולא שוו לבלילה ומשיחה[6]). ורקיקי מצות משוחים בשמן[7]) יכול בדרך המושחין אמרת[8]) בשמן כדי קיום שמן כיצד הוא עושה טובל[9]) ונותן אחת על זו[10]) כמין כי[11]).

[0]ומנחתם ונסכיהם אכל אומר אני מה האיל שהוא בא בנדר ונדבה שהוא טעון נסכים אף אני ארבה את העולה שהוא בא בנדר ונדבה ולמה ביעטתי את החטאת שאינה באה אלא לכפרה[12]).

(י"ז) זבח[13]) שלמים לה' שיקדים[14]) הקדישו לזבחו[15]) זביחת תודה מעכבת את לחמה[16]) זביחת שני כבשי עצרת מעכבת את לחמן אימתי בזמן שהזבח בירושלים והלחם בירושלים ולא בזמן שהזבח בירושלים והלחם בבית פני[17]) ר' יהודה אומר יעשה זבח שלמים לה' יעשה של שלמים תחלה[18]).

---

[1]) Mg. וסל מצות שיביאם בסל אחד. R. 10, 19 סל מצות מצוה שיביא בסל.

[2]) Mg. R. סל.

[3]) R. d.

[4]) Mg. חלות בלולות ורקיקים משוחים יכול יתן. R. חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים למה צריך לומר מצות ברקיקים יכול ליתן לחלות משיחה ולרקיקים בלילה ת"ל וכו'.

[5]) R. למצה. Mg. למצות.

[6]) Mg. ולמשיחה. Die Deutung ist nach Sifra Ned. Par. 10, 6 von R. Jehuda, vgl. Menachot 74 b.

[7]) Mg. d.

[8]) R. ת"ל.

[9]) Mg. R. ad. אצבעו.

[10]) Mg. R. ad. ואחת על זו.

[11]) R. d. Die Deutung ist von ראב"י nach Sifra Ned. Par. 10, 6.

[12]) Nur in Mg. Hier folgt noch ועשה את החטאת שוחט את החטאת תחלה וכו', nach Maimuni Nesirut VIII, 2.

[13]) Mg. ואת האיל יעשה זבח.

[14]) Mg. שיקדום.

[15]) Mg. לזביחתו. In Mg. fehlt das Folgende von זביחת bis תחלה.

[16]) R. 10, 20, hat hier על כל המצות שיקדים הלחם לזביחת האיל, vgl. Menachot 46 b. שאין הלחם קדוש אלא בדם הזבח

[17]) Menachot 78 b, vgl. die verschiedenen Erklärungen zu den Worten ולחמה חוץ לחומה, Babli zur Stelle, Jer. Joma 43 d.

[18]) Nasir 45 a, Jer. 55 b, die Deutung im Namen von ריב"ל, vgl. Jer. Joma 40 c gleichfalls: תעשה הקדים בו מעשה.

(י״ח) וגלח אף במדינה[1]) מה בין מגלח פתח אוהל מועד למגלח במדינה מגלח פתח אהל מועד משלח שערו תחת הדוד[2]) והמגלח במדינה אינו משלח את השער תחת הדוד וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה שולחין שער תחת הדוד[3]) ר׳ יהודה אומר מגלח פתח אהל מועד משלח שער תחת הדוד והמגלח במדינה בטומאה קוברו במקומו[4]) רבי אליעזר[5]) ברבי שמעון אומר וגלח[6]) אף הנזירה

[0]וגלח הנזיר ר׳ שמעון השזורי אומר לא הנזירה.

רבי יוחנן הסנדלר אומר נזיר אל פתח אהל מועד ואין[7]) הנזירה פתח אהל מועד[8]) שלא להרגיל פרחי כהונה לעבירה וכו׳[9]).

[0]אמרו לו והלא שושה תוכיח אמר להם לא דומה שושה לנזירה שישושה לא גודלת ולא כוהלת ולא פוקסת והנזירה מותרת בכל.

פתח אהל מועד את ראש נזרו יכול בזמן שלא נטמא מנין אף בזמן שנטמא ת״ל שער ראש[10]) תחת זבה השלמים נטמאו שלמים מנין שיתן תחת זבח אחר ת״ל זבח[11]). נטמא הזבח מנין ת״ל ונתן על האיש מכל צד.

---

[1]) Mg. וגלח הנזיר פתח אהל מועד יכול אף במדינה אמ׳ וגלח אף במדינה. אין לי שמגלח אלא במקדש מניין אף במדינה אמרת׳ גלח וגלח אף במדינה R.

[2]) Dies scheint der Ansicht der Weisen in der Tosifta Nasir IV, 6, Jer. 55 c, B. 45 b zu entsprechen.

[3]) Scheint der Ansicht R. Jeh.'s daselbst zu entsprechen.

[4]) Aus dem Gegensatz ist zu schließen, daß es früher heißen muß מגלח פתח אהל מועד בטומאה, so daß diese Ansicht gleich wäre der Ansicht R. Meir's a. a. O. הכל משלחין תחת דדוד חוץ מן הטמא במדינה. Es wurden demnach die Ansichten RM.'s und RJ.'s von S. s. anders tradiert als in den anderen Quellen. Will man einen Ausgleich herbeiführen, so muß man die Namen vertauschen.

[5]) Mg. ר׳ אלעזר.

[6]) Mg. גלח וגלח.

[7]) Mg. אין.

[8]) Mg. ad. אמרו לו למה אמר להם.

[9]) Jalkut weist darauf hin bloß durch וכו׳, weil er dasselbe bereits aus Nasir 45 a angeführt hat. In Mg. folgt hier noch, vielleicht nach Maim. VIII, 3: אינו מגלח עד שיהא פתח העזרה פתוח.

[10]) Mg. ad. נזרו. Auch hier folgt ein Passus: ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים לוקח מן הרוטב של זבח השלמים וכו׳, vielleicht nach Maim. VIII, 2. Die Deutung אף בזמן שנטמא scheint die obige Ansicht RJ.'s wieder zu geben.

[11]) Unter תחת חטאת, vgl. Sifre 35 תחת חטאת תחת אשם מנין ת״ל זבח, darnach würde hier נזיר טמא gemeint sein, R. 10, 22, zitiert jedoch bloß תחת חטאת מנין.

(ו' י"ט) ולקח הכהן את הזרוע בשלה שתהא שלמה[1]). מן האיל לרבות את האיל שישלק כולו[2]) ונתן על כפי הנזיר והניף יכול בישראל היה מניף ת"ל המקריב יניף (ויקרא ז' כ"ט) אי אפשר לומר המקריב יניף שכבר נאמר לך ולבניך (במדבר י"ח י"א) ואי אפשר לומר לך ולבניך שכבר נאמר המקריב יניף יכול יהו עושין שמניח כהן ת"ל המקריב יניף יכול יהו עושין כשמניח כהן מושיט לכהן ת"ל המקריב יניף יכול[3]) בישראל[4]) היה מניף ת"ל לך ולבניך א'[5]) לך ולבניך אהרן ובניו היה מניף ת"ל המקריב יניף אי אפשר לומר המקריב יניף שכבר נאמר לך ולבניך ואי אפשר לומר לך ולבניך שכבר נאמר המקריב יניף הא מה הדבר מה שלמד בנזיר ומה למד בנזיר ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל והניף[6]) אף מה שנאמר כאן[7]) המקריב יניף כהן מניח על ידי נזיר ומניף[8])

---

[1]) Mg. שלוקה.

[2]) Vgl. Sifre 36 אין בשלה אלא שלמה רי שמעון אומר אין בשלה אלא שנתבשלה עם האיל, Chullin 98 a, Jer. Nasir 55 c, Targum Jonatan. Wie ich von Herrn Prof. Dr. Lewy gehört habe, geht die Deutung, die nur dem Sinne nach wiedergegeben ist, nicht vom Worte בשלה, sondern von מן aus, woraus gefolgert wird מבשל לה והדר מחתך לה, während nach RS. bloß ausgesprochen ist: בהדי איל מבשל לה. Was nun unsere Stelle betrifft, so fragt es sich, was die Deutung מן האיל לרבות את האיל besagen soll, wenn man mit J. שתהא שלמה liest? Liest man שלוקה, so ist שלוקה bloß Gegensatz zu חיה, während das folgende מן האיל וכו' bedeuten kann שלמה מבשל לה, oder, was dem Wortlaut nach: לרבות את האיל näher liegt, daß איל inbezug auf בשול einzuschließen ist. Zur Frage, ob שלק einen höheren oder geringeren Grad als בשל bezeichnet, vgl. RS. zu Terumot 10, 8.

[3]) Mg. רי יעקב היה אומר המקריב יניף יכול, während das Vorhergehende von ונתן bis hierher fehlt.

[4]) Mg. ישראל.

[5]) Mg. או.

[6]) Mg. אמ' ונתן על כפי הנזיר והניף הכהן.

[7]) Mg. במקום שנ'.

[8]) Mg. כהן מניח ידו תחת ידי ישראל ומניף. Mg., welcher die Deutung zu ונתן nicht hat, bietet keine Schwierigkeit, hingegen ist die LA. des J. schwierig. Was zu המקריב gesagt wird, ist eine bloße Wiederholung von dem, was später im Namen R. Jakob's bemerkt wird. Diese Wiederholung mag vielleicht dadurch entstanden sein, daß die Deutung auch in der Parallelstelle stand, oder: אפשר לומר וכו' mit den entsprechenden Veränderungen ist nach יכול יהו עושין שמניח כהן וכו' zu

והניף אותם הכהן תנופה תנופה אחת ולא שתים[1]) לפני ה׳ שתהא תנופה לפנים מן המניף[2]) [0]על חזה התנופה ועל שוק התרומה אף איל נזיר היה בכלל שלמים יצא מכלל שלמים לטענו בזרוע בשילה יכול שבא לפטרו בחזה ושוק אמ׳ על חזה התנופה ועל שוק התרומה הא ידעת׳ שלא בא לפטרו מן החזה ושוק ולמה בא לטענו זרוע בשילה[3]) ואחר ישתה הנזיר יין אחר כל המעשים הללו ומניין אף לאחר מעשה יהידי ת״ל אחר ואחר משיזרק עליו אחר מן הדמים הותר אע״פ שלא נתן על כפיו ולא הניף ולא גלח[4]).

(י כ״א) זאת תורת הנזיר תירה אחת לכל הנזירות שיביא קרבן שהרי תנהוג[5]) בשילה ובבית עולמים[6]) יכול אף בבמה[7]) ת״ל זאת. אשר ידור קרבנו זה האימר הרי עלי נזירות שיביא שלש בהמות ויקום. על[8]) נזרו הרי[9]) כקרבן לומר בדרך שמועלין בקרבן כן מועלין בשער[10]).

---

setzen, welche Worte etwas neues enthalten, das erklärt werden muß. Es handelt sich vielleicht um ונתן על כפי הנזיר, und es wird in Erwägung gezogen, ob nicht der Nasir allein die Schwingung vorgenommen hat, was ausgeschlossen ist durch והניף אותם הכהן. Ebenso wird die entgegengesetzte Möglichkeit ausgeschlossen, daß der Nasir gar nicht beteiligt war, sondern gleich nachdem der Priester ihm die Stücke auf die Hände gelegt hatte, diese wiederum zurückreichte כשמניח כהן מושיט לכהן. Vgl. Mech. d'Milluïm Zaw Par. I, 28.

[1]) Mg. ad. הא כיצד מוליך ומביא ומעלה ומוריד. Zu תנופה אחת, vgl. Sifra Zaw, Per. 16, 2, Menachot 93 b.

[2]) Mg. ad. היכן היה מניף במזרח, vgl. Sifre 37, Sifra a. a. O. Halacha 3.

[3]) Vgl. Sifre 37.

[4]) Nasir 46 a. Vgl. Raschi Erach. 21 a s. v. משלשתן, der unsere Stelle aus ספרי דבי רב citirt, wo sie sich aber nicht findet. Der Schluß erinnert an Maimuni VIII, 5.

[5]) Mg. טהרה ותנהוג. Mit לכל הנזירות ist vielleicht gemeint נזירות מרובה und מועטת oder אחד נזיר ימים ואחד נזיר עולם, ganz so wie Sifre 32 dies aus זאת תורת הנזיר ביום מלאת deutet.

[6]) Vgl. Sifre 38.

[7]) Sebachim 117 a, Temura 14 b, Jer. Megilla 72 c.

[8]) Mg. R. קרבנו על.

[9]) Mg. ad. נזרו.

[10]) Mg. ad. ר׳ אלעזר בי ר׳ שמעון אומר אין מועלין בשער. Von מעילה im eigentlichen Sinne, ist uns keine Stelle bekannt; ist aber bloß אסור הנאה gemeint, dann steht die Ansicht d. REbS. ganz vereinzelt da, vgl. Kidduschin M. II, 9, Aboda sara V, 12, Temura VII, 3, Jer. zur St. Ab. s. Babli z. St. Kidd. u. Tem.

כפי נדרו[1]) יכול כפי נדרו שלא יפחות ולא כפי נדרו שלא יוסיף[2]) אמרת מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו שלא יפחות ולא כפי נדרו שלא יוסיף, כן יעשה על תורת נזרו זה הנידר בנזירות כחול הים[3]) שבכל שעה שרוצה להקל מראשו יקל[4]) יכול אף האומר הרי עלי נזירות כן וכו'[5]) לא אמרתי אלא כן יעשה תורת נזרו.

(ו' כ"ג) יכול הדבר הזה שנאמר לאהרן ששמעו מפי הקב"ה[6]) אמרת אלה החקים והמשפטים וג'[7]) (ויקרא כ"ו מ"ו) הא כל המצות הקלות והחמורות והזדונות והשגגות הכללים והפרטים הגופים והדקדוקים נאמרו למשה מסיני ומה ת"ל לאהרן אלא כל דבר שהיה הגון[8]) לאהרן היה נתלה באהרן וכל דבר שהיה הגון לישראל היה נתלה בישראל[9]).

---

[1]) Mg. ad. מלבד אשר תשיג ידו.

[2]) Mg. שלא יפחות או כפי נדרו שלא יוסיף.

[3]) Mg. הניזור כפרידי חול.

[4]) Mg. שהוא מנלח כל שלשים יום, vgl. Nasir 8 a und 4 a, Jer. 51 b, Tosifta Sota 3, 16. Es könnte sein, daß auch die LA. des Jalkut 30 Tage als Minimalgrenze voraussetzt und der Ausdruck שבכל שעה שרוצה es bloß dem Belieben des Nasir anheimstellt, die Frist hinauszuschieben; ob dies aber im Sinne der Mischna ist, welche sagt מנלח כל שלשים יום, ist fraglich, vgl. שטה מקבצת zu Nasir 8 a.

[5]) Mg. אמ'.

[6]) Mg. דבר אל אהרן הדיבור הזה נאמר לאהרן יכול ששמעו מפה הקדש. Wie so könnte man dies meinen, da es doch ausdrücklich heißt: דבר אל אהרן? Vielleicht ist die Frage ursprünglich aufgeworfen worden in bezug auf Stellen, wo von einer direkten Anrede Gottes gesprochen wird, wie Num. 18, 1. 8. 20, vgl. Mechilta und Sifra Anfang, Sifre Num. 58 und 117, Jalkut zu Num. 18, 1 und Raschi das. Sebachim 115 b und Tossaf. s. v. וקיבל.

[7]) Mg. והתורות.

[8]) Mg. הוגין.

[9]) Mg. ad. הא לפי שהדבור היה הוגין לאהרן לפיכך נתלה באהרן אע"פ כן כולם שמעו את הדיבור. Dieser Schluß, wenn er dem Sifre s. angehört, paßt nicht zum Anfang. Vielleicht ist der Zusammenhang folgender: Es fragt sich, wodurch sich die Gesetze, bei welchen לאהרן steht, von anderen unterscheiden, da auch die ersteren durch Moses mitgeteilt und ebenso wie alle anderen dem ganzen Volke bekannt gegeben wurden. Man kann nicht erwidern, daß jene Gesetze zuerst Ahron und dann erst dem Volke mitgeteilt wurden, da nach der Tradition dies von allen Gesetzen gilt, vgl. Mechilta d'RS., ed. Hoffmann, S. 6. Sifre s. zu Num. 30, 2. Sifre Num. 73 Sifra Schemini Par. 2, 1, Achare Par. 6, 1, an welch letzterer Stelle die

[0]ושמו את שמי על בני ישראל[1]) אין לי אלא ישר' גרים ועבדים משוחררין מניין ת"ל אמור להם מכל מקום[2]). אמור להם יכול מברכין אותן עד שלא יהיה החזן אומר ת"ל אמור להם החזן אומר תחלה והן מברכין אחר כן[3]).

(ו' כ"ד) [0]יברכך ה' זו ברכה האמורה בתורה ברוך תהיה מכל העמים (דברים ז' י"ד) ברוך פרי בטנך וג' (שם כ"ח ג') ברוך אתה בבאך וברוך אתה בצאתיך (שם ג') ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה[4]) הרי הן מבורכין מניין אף שמורין ת"ל וישמרך ר' יצחק אומר אתה (?) אם[5]) מבורכין הן שמורין הן ואם שמורין הן מבורכין הן ומה ת"ל וישמרך אלא וישמרך מיצר רע שלא יוציאך מן העולם ד"א וישמרך ישמרך מן המזיקין המקיפין אותך שנא' יפול מצדך אלף וג' (תהלים צ"א ז') הרי הן מבורכין ושמורין ומניין אף שכינה תהא ביניהן ת"ל יאר ה' פניו אליך אף שכינה תהא ביניהן ד"א יאר ה' פניו יגן עליך ממאור השכינה הרי הן מבורכין ושמורין ושכינה ביניהן ומניין אף חנונים בדעת ובבינה ת"ל ויחונך אף חנונים בבינה ובדעת ד"א ויחנך יתן בכם דעת שתהא חוננים זה את זה ומרחמים זה את זה בענין שנא' (דברים י"ג י"ח) ונתן לך רחמים ורחמך[6]).

---

Worte ומניין לרבות ראשי המטות nach dem eben zitierten Sifre s. vielleicht einfach erklärt werden können in bezug auf die Reihenfolge der Mitteilung, vgl. auch Erubin 54 b und Nedarim 78 a. Die Frage wird nun dahin beantwortet, daß אהרן da steht, wo der Inhalt Ahron betrifft, vgl. Sifre zu Num. 39 u. 59.

[1]) Sifre 39, Sota 38 a, R. 11, 4 inbezug auf כה תברכו.

[2]) Sota a. a. O. לכולהו R. לכולן. Sifre aus ואני אברכם.

[3]) Sifre, Sota und R. a. a. O. Jer. Berachot 9 d. Der ganze Absatz zweifelhaft.

[4]) Sifre 40.

[5]) R. והלא אם.

[6]) Es folgt hier in Mg. ein Absatz, beginnend ד"א יברכך בנכסים וגו', der, von kleinen Varianten abgesehen, vollständig übereinstimmt mit Sifre von יברכך ה' בנכסים bis חנני בי לך קוינו. So folgt im S. s. am Ende noch ein Passus: ד"א ויחנך אם יש לך יתן לך ואם לאו ילוה לך. Ferner für ישמרך, für ישמור רגלך מניהגם hat S. s. ישמרך בעולם הזה. Da viele Erklärungen nur eine andere Version sind für die Deutungen im obigen Absatz, wie beispielsweise der Ausspruch R. Jizchaks im Text, verglichen mit seiner Deutung im Sifre, so können beide Stücke nicht dem S.'s angehören und wir haben darum die eine Version weggelassen.

(ו' כ"ו) ישא ד' פניו יעביר כעסו ממך[1]) ויהפוך פניו אליך לא דומה שואל שלום חברו בתוך פניו כשואל מן הצדדין[2]).

(ו' כ"ז) [0]ד"א ישא ה' פניו אליך בשעה שאתה עומד ומתפלל וכן הוא אומר ויאמר אליו הנה נשאתי פניך (בראשית י"ט כ"א) והלא דברים ק"ו אם ללוט נשאתי פנים מפני אברהם אוהבי לך לא אשא פנים מפניך ומפני אבותיך[3]) ר' יוסי בר דמי[4]) אומ' כתו' אחד אומר ישא ה' פניו אליך וכתו' אחר אומר אשר לא ישא פנים (דברים י' י"ז) וכי היאך אפשר לקיים שני כתובים הללו אלא ישא ה' פניו בדברים שבינך לבינו אשר לא ישא פנים בדברים שבינך לבין חבירך ר' עקביה[5]) אומ' כתו' אחד אומ' ונקה וכתו' אחד אומ' לא ינקה (שמות ל"ד ז') וכי היאך אפשר לקיים שני כתובים הללו אלא ונקה בדברים שבינך לבינו לא ינקה בדברים שבינך לבין חבירך מיכן[6]) היה בן עזאי אומר ונקה לא ינקה מנקה הוא ואינו מנקה מנקה לשבים ואינו מנקה למחזיקים ד"א כתו' אחר אומר ישא ה' פניו אליך וכתו' אחד אומ' אשר לא ישא פנים היאך יתקיימו שני כתובים הללו כישישראל עושין רצונו ישא וכשאין ישו' עושין רצונו לא ישא[7]).

גדול השלום שניתן לצדיקים שבשעה שהן נפטרין מן העולם שלש בתות של מלאכי שלום מקדימין[8]) אותן הראשונה אומרת יבוא שלום השניה

---

[1]) Sifre 42, R. 11, 7.

[2]) R. das.

[3]) Sifre, R., Targum Jonatan.

[4]) R. ר' יוסי בן דוסתאי, allem Anscheine nach identisch mit יוסי בן דוסתאי im Sifre 42, und das ist ein Beweis mehr, daß Sifre כתוב אחד אומר עושה שלום במרומיו היש מספר לגדודיו וכתוב אחד אומר אלף אלפין ישמשוניה וכו' ursprünglich zusammenhing mit den ähnlichen Deutungen unter dem Absatz וישא ה' פניו אליך, so daß die Deutungen זרע אברהם וישם לך שלום den Zusammenhang unterbrechen, vgl. zu Sifre s. v. כתוב אחד אומר עושה שלום וכו'. Anders Friedmann Anm. 25, RDL., Anm. 43.

[5]) R. ר' עקיבה.

[6]) R. d.

[7]) Vgl. zum Ganzen Sifre, Mechilta Jithro 7, Tosifta Joma V, 9, Joma 86 a, Midrasch Mischle Abschn. 10. u. R. — Jalkut drängt den Inhalt dieses Absatzes zusammen in die Worte: ישא ה' פניו בדברים שבינך לבינו אשר לא ישא פנים בדברים שבינך לבין חברך ביוצא בו ונקה לא ינקה ינקה בדבר שבינו לבינך אבל לא ינקה בדבר שבינך לבין חברך היה ריש אומר חביב הוא השלום שאלו ברא הקב"ה מדה יפה מדה יפה יתר מן השלום נתנה לצדיקים שבשעה וכו' מקדימות.

[8]) Mg.

אומרת ינוחו על משכבותם והשלישית אומרת הולך נכחו (ישעיה נ"ז ב') ולא דיין[1]) לצדיקים שמיתתן ביד כבוד שנ' והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך (שם נ"ח ח') ולא עוד אלא שהן מקלסים לפניהם ואומרים יבוא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכחו גדול השלום שהוא נמנע מן הרשעים[2]) שבשעה שהן מתים שלש כתות שלמלאכי חבלה מקדימין אותן הראשונה אומרת אין שלום השניה אומרת אמר ד' לרשעים (שם נ"ז כ"א) השלישית אומרת למעצבה תשכבון[3]) (שם נ' י"א) ולא דיין[4]) לרשעים שמיתתן ביד מחבלים שנא' ותקרב לשחת נפשו והיתו למתים (איוב ל"ג כ"ב) יהדפוהו מאור אל חשך ומתבל ינדוהו (שם י"ח י"ח) יהיו כמוץ לפני רוח ומלאך ה' דוחה (תהלים ל"ה ה') ולא עוד אלא שהן מתקנטרין לפניהם ואומר[5]) אין שלום אמר ה' למעצבה תשכבון דבר אחר היה ר' שמעון אומר גדול השלום שלא כמדת בשר ודם מדת מלך מלכי המלכים הקב"ה מדת בו"ד כשהולך למלחמה הוא הולך באוכלוסין ובלגיונין וכשהולך לשלום אז הולך יחידי אבל מדתו של הקב"ה כשהוא הולך לשלום הוא הולך בלגיונות ובאוכלוסין שנא' אלף אלפין ישמשוניה (דניאל ז' י') ואומר עושה שלום במרומיו היש מספר לגדודיו (איוב כ"ה ג') ואומר רכב אלהים רבותים אלפי שנאן אדני בם סיני בקדש (תהלים ס"ח י"ח) וכשהוא הולך למלחמה אינו הולך אלא יחידי שנא' פורה דרכתי לבדי ומעמים אין איש אתי ואדרכם וגו' (ישעיה ס"ג ג') אתה[6]) מוצא כשנפרע[7]) מדור המבול לא פרע[8]) אלא יחידי שנא' ואני הנני מביא את המבול מים (בראשית ו' י"ז) וכשנפרע[9]) מדור הפלגה לא פרע אלא יחידי שנא' ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ (שם י"א ט') וכשנפרע מאנשי[10]) סדום לא פרע אלא יחידי שנא' וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים (שם י"ט כ"ד) וכשנפרע מן המצריים לא פרע אלא יחידי שנא' וה' הכה כל בכור (תשמות י"ב כ"ט) וכשנפרע מן האמוריים לא פרע[11])

[1]) Mg. ואלו לא דיין.

[2]) Mg. ד"א אתה אומר הביב הוא השלום שאלו ברא הקב"ה מדה יפה יתר מן השלום מנעה מן הרשעים.

[3]) Vgl. Ketubbot 104 a, Pesikta r. 2, Midrasch Tehillim 30 u. 115, R.

[4]) Mg. ואם לא דיין.

[5]) Mg. ואומרין.

[6]) Mg. וכן את.

[7]) Mg. כשפרע.

[8]) Mg. ad. ממנו.

[9]) Mg. וכן את מוצא כשפרע, ebenso bei den folgenden.

[10]) Mg. וכן את מוצא כשפרע מחמשת כרכי.

[11]) Mg. ad. מהן.

אלא יחידי שנא' וה' השליך עליהם אבנים גדולות (יהושע י' י"א) ומסנחריב[1]) לא פרע[2]) אלא יחידי שנא' ויצא מלאך ה' אל מחנה אשור (ישעיה ל"ז ל"ו) ד"א חביב הוא השלום שכל מעשים וזכיות שעשה אברהם אבינו לא נתן לו[3]) שכרו אלא שלום שנא' ואתה תבוא אל אבותיך בשלום (בראשית ט"ו ט"ו) וכן אתה מוצא ביעקב אבינו שבקש מן הקב"ה[4]) שלום שנא' ושבתי בשלום אל בית אבי (שם כ"ח כ"א) וכן אתה מוצא באהרן שלא נתברך[5]) אלא בשלום שנא' ברית היתה אתו החיים והשלום (מלאכי ב' ה') וכן אתה מוצא בפינחס שלא נתן לו הקב"ה שכר אלא שלום שנא' הנני נותן לו את בריתי שלום (במדבר כ"ה י"ב) וכן אתה אומר שלא נמשלה התורה אלא בשלום שנא' וכל נתיבותיה שלום (משלי ג' י"ז) וכן[6]) אתה מוצא שאין הקב"ה מנחם את ירושלים אלא בשלום שנא' וישב עמי בנוה שלום (ישעיה ל"ב י"ח) וכן אתה מוצא שלא בנה[7]) הקב"ה מלכות בית דוד אלא בשלום שנא' למרבה המשרה ולשלום אין קץ (ישעיה ט' ו') וכן לא נפרע הקב"ה מן עמונים ומואבים אלא שמנע מהן שלום שנא' לא תדרוש שלומם (דברים כ"ג ז').

(ו' כ"ז) ושמו את שמי מגיד שהן מתברכין בשם המיוחד יכול אף בגבולין יהו מברכין בשם המיוחד ת"ל ושמו את שמי ולהלן הוא אומר לשום את שמו שם (דברים י"ב ה'[8]) מה[9]) להלן מקדש אף[10]) כאן מקדש אלא משרבו הפרוצים הזרו להיות מוסרין אותו לצנועים שבכהנים אמר ר' טרפון מעשה והייתי עומד עם אחי הכהנים בישורה והטיתי אזני כלפי כ"ג ושמעתיו שאמרו בתוך נעימות אחיו הכהנים או במקדש מברכין

[1]) וכן את מוצא בשפרע מסנחריב.

[2]) Mg. ad. ממנו.

[3]) Mg. ad. המקום.

[4]) Mg. שלא בקש מן המקום אלא.

[5]) Mg. נשתבח לפני המקום.

[6]) Mg. ad. את מוצא שלא נתן הקב"ה שכר תלמוד תורה אלא שלום שנ' שלום רב לאוהבי תורתך (תהלים קי"ט קס"ה) וכן את מוצא שלא נתן הקב"ה שכר עושי צדקות אלא שלום שנ' והיה מעשה צדקה שלום (ישעיה ל"ב י"ז) וכן את מוצא שלא נמשלה ירושלים אלא בשלום שנא' יהי שלום בחילך (תהלים קכ"ב ח') וכן.

[7]) Mg. בונן, vgl. zum Ganzen Sifre, R.

[8]) R. 11, 8 לשכן את שמי, kommt nur Nehemja 1, 9 vor, hingegen Deut. 12, 11 לשכן שמו.

[9]) Mg. שמו שנאמר.

[10]) Mg. ad. שמי המיוחד.

ואין מברכין בגבולין אמרת בכל המקום אשר אזכיר את שמי (שמות כ' כ"ד) אף בגבולין אלא שבגבולין אומר שליש ברכות ובמקדש ברכה אחת במקדש אומר השם ככתבו ובמדינה בכנוי בגבולין נושאין ידיהן כנגד כתפותיהן ובמקדש על גבי ראשיהן[1]) יכול אם רצו לברך את ישראל הרי הן מבורכין ואם לאו אינן מבורכין ת"ל ואני אברכם בין רוצים בין לא רוצים אני אברכם מן השמים[2]).

[1]) Sota 37 a, Sifre 43.

[2]) Mg. R. ad. הכהנים מברכין את ישרא' מי מברך את הכהנים ת"ל ואני אברכם הכהנים מברכין את ישרא' ואני אברך את אלו ואלו, vgl. Sifre, Chullin 49 a.

(Fortsetzung folgt).

## Leon Elias Hirschel,

ein jüdischer Arzt.

Von **Max Freudenthal**.

»Ach! Gott behüte alle rechtschaffne Christen vor diesen Leuten! Wenn sie der liebe Gott nicht selber haßte, weswegen wären denn nur vor kurzem bei dem Unglücke in Breslau ihrer bald noch einmal soviel als Christen geblieben? Unser Herr Pfarr erinnerte das sehr weislich in der letzten Predigt!«

Das Unglück in Breslau, auf das Martin Krumm in Lessings Lustspiel »Die Juden« als einen Beweis des Himmels selber für die Ausschließung der Juden von Gottes Thron hinweist, war die furchtbare Explosion des Pulverturms am 21. Juni 1749, die nur darum zahlreiche Opfer unter der Judenschaft forderte, weil sie zumeist in der Nähe des gefährlichen Platzes wohnte[1]). Ganz nahe bei der Unglücksstätte befand sich unter anderen auch das Haus des reichsten und vornehmsten Breslauer Juden, das durch die Explosion in einen »Klumpen« verwandelt wurde[2]); der Besitzer selbst, der Münzlieferant Philipp Lazarus Hirschel, und ein bei ihm wohnender Gast büßten ihr Leben dabei ein. Überall erregte die Schreckensnachricht Entsetzen, aber auch Mitleid[3]), und wohl nicht jeder »Pfarr« mag sie als willkommenes Thema zu neuer Demütigung und Erniedrigung der Judenheit verarbeitet haben. Von

[1]) Näheres über die Pulverexplosion und deren Opfer s. Brann, Ein Breslauer Gedenktag, im Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung 1899, S. 92 ff.

[2]) Akta des Geh. Staatsarchivs Berlin, Sign. R. 46 B, n 203; ebenso das Folgende.

[3]) Schriften des Vereins f. d. Gesch. Berlins 1899, Heft 36, S. 80.

allen Seiten strömten die Angehörigen der Verunglückten nach der schlesischen Hauptstadt; auch die Kinder Philipp Hirschels eilten aus Wien, Hannover und Berlin herbei, um das Grab des Vaters, das noch heute kenntlich ist, in Dyhernfurth aufzusuchen, und um seine Hinterlassenschaft in Empfang zu nehmen. Sein Sohn Lazarus, der in Breslau selbst wohnte, war als erster an der Unglücksstätte gewesen und hatte, nachdem die Leichen geborgen waren, schleunigst mit den Aufräumungsarbeiten beginnen lassen, um das väterliche Besitztum in Sicherheit zu bringen; er konnte freilich nicht verhindern, daß von den kostbaren Silber- und Goldgeräten und von den überaus wertvollen Juwelen, die zumeist das Vermögen Hirschels ausmachten, gar manches unersetzliche Stück bei dieser Gelegenheit verschwand. So blieb bei der Erbteilung für die Kinder nicht allzuviel übrig, und auch dieser Rest wurde noch vermindert durch die Kosten des langwierigen Prozesses, der um die Hinterlassenschaft entstand.

Am schmerzlichsten empfand den plötzlichen Tod des Vaters und den Zusammenbruch des einst so blühenden Wohlstandes im Elternhause der in Berlin verheiratete jüngste Sohn Elias. Er hatte dort Judith Gumpertz, eine Tochter des bekannten Oberhoffaktors Friedrich Wilhelm I., Moses Levin Gumpertz, zur Gattin erkoren[1]) und war nach der Hauptstadt übergesiedelt, um unter den Auspizien seines Schwiegervaters rascher voranzukommen. Aber seine Ehe und seine Hoffnungen enttäuschten ihn, und nur der Rückhalt, den ihm sein Vater gewährte, hielt ihn auch weiterhin aufrecht; nun er diesen verloren hatte, bot sein Leben und sein Heim noch viel weniger als zuvor das strahlende Bild des Glücks, der Sorglosigkeit und des vornehmen Wohlstandes, wie er es zu Hause stets vor sich gesehen hatte.

[1]) Näheres über die Familien Hirschel und Gumpertz in der demnächst erscheinenden, von David Kaufmann s. A. begonnenen und von mir fortgeführten Geschichte der Familie Gomperz.

Unter solchen wenig erfreulichen Umständen und Eindrücken wuchsen die Kinder auf, die der Ehe Elias Hirschels und Judith Gumpertz entstammten, und litten seelisch und körperlich in der trüben Atmosphäre des elterlichen Hauses. Leon (Loeb) Elias Hirschel, am 8. Oktober 1741 zu Berlin geboren, war ein schwächliches Kind von Geburt auf, und die Verhältnisse, in denen seine Eltern lebten, konnten kaum dazu beitragen, seine Konstitution zu kräftiger Entwickelung zu bringen. In dem zarten Körper wohnte freilich ein überaus reger Geist, das Erbteil der Ahnen väterlicher- und mütterlicherseits; aber auch dieser fand zuerst nicht die rechte Entfaltung, da die gewohnte Enge der damaligen Erziehung sie zurückhielt. Leon wurde in Berlin in üblicher Weise in das Studium der jüdischen Lehre eingeführt, und als seine Eltern 1749 infolge der Explosion nach Breslau reisten, wurde auch dort dieser Unterricht fortgesetzt. Der Aufenthalt in der schlesischen Hauptstadt verzögerte sich aus Ursache der Erbschwierigkeiten von Jahr zu Jahr, und erst 1755 kehrte Leon in Begleitung seiner Mutter wieder nach Berlin zurück.

Er stand jetzt in einem Alter, in dem er sich für einen Lebensberuf zu entscheiden hatte, und eben seine Mutter war es, wie er selbst berichtet[1]), die ihm den Gedanken eingab, sich der Medizin zu widmen. Dieser mütterliche Wunsch war nicht erstaunlich; es gab in der Familie Gumpertz Männer genug, die sich diesem Berufe ergeben hatten, und sicherlich war es vor allem das Vorbild ihres Anverwandten, Aron Gumpertz, des Lehrers Moses Mendelssohns, das Judith da vor Augen stand. Leon Hirschel erntete freilich bereits die Früchte des Sieges, den jener als erster sich mühsam auf dem Wege erkämpft hatte, der aus der Judengasse hinaus zur allgemeinen Bildung und Kultur führte; er war der erste Jude, der

[1]) Vgl. seine Selbstbiographie in Baldingers Biographien jetzt lebender Ärzte, I. Bd., 4. Stück, Jena 1772, S. 146.

eine öffentliche Schule besuchte. Nachdem er nämlich, den Ratschlag seiner Mutter aufnehmend, angefangen hatte, von selber die lateinische und die in der Schriftsprache ihm ebenso unbekannte deutsche Sprache zu erlernen, verschaffte ihm 1756 die Gunst des Ministers Karl Ludolph von Dankelmann[1]), zu dessen Geschlecht von jeher die Gumpertzsche Familie Beziehungen hatte, die Aufnahme in die zweitunterste Klasse des Joachimsthalschen Gymnasiums, das er 1759 absolvierte.

Jetzt freilich begannen erst recht die Sorgen und Mühen. Seine Eltern waren nicht in Verhältnissen, die ihm ein bequemes Universitätsstudium hätten ermöglichen können; er begab sich deshalb zu seinem Großvater, dem ehemaligen Oberhoffaktor Gumpertz, der damals seinen Wohnsitz von Berlin nach seiner Heimat Cleve zurückverlegt hatte, um ihn für seine Pläne zu gewinnen. Moses Levin war gerne bereit, das Studium seines Enkels zu fördern, soweit es in seinen Kräften stand; denn auch ihm war von der ehemaligen Herrlichkeit nur noch ein bescheidener Rest übrig geblieben. Er konnte jenem zwar nicht den Wunsch erfüllen, ihn nach der berühmtesten Lehrstätte der damaligen Zeit, nach Leiden, zu schicken; aber er ließ ihn im nahen Gelderland die Universität zu Harderwijk beziehen, wo er an dem Professor Harstenburg einen hülfsbereiten Lehrer und Gönner gewann. Doch sein Studium fand einen schnellen und unerwünschten Abschluß durch eine heftige Kopfkrankheit, die ihn daniederwarf und dem Tode nahebrachte. Nach seiner Genesung begab sich Leon nach Berlin zurück und nahm hier 1760 und 1761 an den öffentlichen und privaten medizinischen Vorlesungen und Übungen teil, die für Studierende und Ärzte besonders am anatomischen Theater, in der Charité, am Hebammeninstitut

[1]) S. über ihn Acta Borussica, Behördenorganisation Bd. VIII, S. 50 und Register; er hatte seit 1750 das Direktorium der Universitäten und des Joachimsthalschen Gymnasiums; s. das. S. 636.

und vor allem am Collegium Medico-Chirurgicum abgehalten wurden[1]). Die beiden berühmten Anatomen Meckel[2]) und Walter[3]), der Botaniker Gleditsch, Linnés Freund[4]), und der Pharmakolog Sproegel[5]) waren neben anderen angesehenen Professoren seine Lehrer; besonders aber lernte er Christian Andreas Cothenius, den Generalstabsarzt des preußischen Heeres und Direktor des Obermedizinal- und chirurgischen Kollegs[6]), als Gelehrten wie als Menschen verehren. Im Sommer 1761 bezog Leon die Universität zu Halle, um hier seine Ausbildung zum Abschluß zu bringen. Er hörte bei dem Naturlehrer und Mathematiker Johann Andreas von Segner[7]), bei dem Encyklopädisten Johann Peter Eberhard[8]), der sowohl über Mathematik wie über Arzneiwissenschaft las, besuchte die Vorlesungen und Übungen des ausgezeichneten Gynäkologen Böhmer[9]) und des Pathologen Nietzki[10]) und beteiligte sich an den chemischen und pharmokologischen Kollegien des für die Wissenschaft zu früh verstorbenen Schiffel mit ganz besonderem Interesse.

Am 16. März 1763 wurde Leon nach abgelegtem Examen, 21½ Jahre alt, auf Grund seiner Arbeit De Morbis Melancho-

[1]) Über die Berliner Anstalten zur Ausbildung von Medizinern s. Geiger, Berlin, 1688—1840, Gesch. d. geistigen Lebens, 1892, I, S. 243.

[2]) Hirsch, Biogr. Lexikon hervorragender Ärzte (Wien-Leipzig, 1884—88), IV, 188; ADB. XXI, 159; Baldinger a. a. O. 3. Stück, 81; Geiger a. a. O. I, 552.

[3]) Hirsch VI, 182; Geiger das.

[4]) Hirsch II, 575; Harnack, Gesch. d. preuß. Akademie d. Wissensch., 1901, S. 342.

[5]) Hirsch V, 496.

[6]) Das. II, 90.

[7]) ADB. XXXIII, 609; Hirsch V, 343.

[8]) ADB. V, 568.

[9]) ADB. III, 81 und Meusel, Lexikon d. Teutschen Schriftsteller I, 480; die Angaben bei Hirsch I, 501 sind nicht korrekt.

[10]) Hirsch IV, 374.

lico-Maniacis zum Doktor promoviert. Er hatte sich in seiner Dissertation das Ziel gesteckt, über diejenigen Geisteskrankheiten zu handeln, die von keinem akuten Fieber begleitet sind, nämlich über die Melancholie und die Manie, die er gesondert erörtert. Ihre physischen Ursachen führt er auf Blutansammlungen im Gehirn zurück, legt aber auch auf die Erkenntnis der jeweiligen psychischen Ursachen besonderen Wert und macht hiervon die eigentliche Heilmethode abhängig. Ausführlich bespricht er unter den Arten der Melancholie auch das Heimweh, ein Übel, unter dem er selber alle Zeit aufs heftigste zu leiden hatte. Hirschel meinte später von dieser Arbeit, sie sei nach seinen damaligen Universitätsbegriffen geschrieben worden. Aber auch schon in diesem lateinischen Opus, dessen Umfang der Sitte gemäß und, wie der Verfasser vermerkt, aus Mangel an Zeit in bescheidenen Grenzen gehalten ist, zeigt er die Vorzüge seiner nachmaligen wissenschaftlichen Schriften: Klarheit im Denken wie in der äußeren durchsichtigen Anordnung des Stoffes und außerordentliche Belesenheit in der Fachliteratur. Hierzu tritt in den nachfolgenden deutsch geschriebenen Werken ein vorzüglicher leichter, faßlicher und gefälliger Stil, der ebensowenig wie der eines Mendelssohn ahnen läßt, daß der Verfasser im Jargon der Judengasse aufgewachsen war, und seiner Entschuldigung[1]), der schriftstellernde Arzt müsse mehr auf die Wichtigkeit des Gegenstandes als auf die schöne Schreibart sehen, nicht bedurft hätte. Auch in Leons Wesen und Auftreten muß viel Anziehendes und Gewinnendes gelegen haben. Seine späteren christlichen Freunde schildern ihn als einen rechtschaffenen und edlen Charakter, dessen unaufhörliches Bestreben war, mit Aufopferung seiner selbst allen seinen Bekannten nützlich und angenehm zu sein. Auch schon während

[1]) Briefe über verschiedene Gegenstände aus d. Reiche d. Arzneywissenschaft I, 1768, Vorrede.

seiner Studienzeit verstand er es, Lehrer und Kommilitonen sich geneigt zu machen, so daß sie rasch die Vorurteile verloren, mit denen sie wohl der so ungewohnten Erscheinung von Juden an deutschen Universitäten gegenübertreten mochten. Hirschels Dissertation zeigt ebenfalls die Spuren dieser Beliebtheit, die er genoß; sie beginnt mit einer herzlichen, von Dankesworten erfüllten Widmung des Verfassers an seinen Lehrer und Gönner Cothenius und schließt mit einem poetischen Erguß in deutscher Sprache, den sein Freund Hermann Friedrich Weißenborn aus Hinterpommern, der Gottesgelahrtheit Beflissener, verbrochen hatte. In pathetischen und schwerfälligen Versen verspottet er darin »den faulen Schwarm begeisteter Machinen« (soll heißen: Maschinen, die einen Geist besitzen!),

»Die, ler von Lüsternheit nach Beifall und nach Rum,
Stets das entehrte Haupt auf weiche Küssen legen«;

im Gegensatz zur Schande dieser Trägen, die als Körper die Seele auffassend, nur nach Körpern heißen Durst bezeugen, preist er den unentwegten Fleiß des Freundes und mahnt ihn, auf dieser rechten Ruhmesbahn weiterzuschreiten. Er kennt auch die durch die häuslichen Verhältnisse verursachten Sorgen seines Kommilitonen; aber er weiß von ihm zu rühmen:

». . . ein unverdroßner Muth,
Vom Rume unterstützt, ein Feuer, ihm fast eigen,
Verzehren vor ihm her der Sorgen schwarze Wuth!«

Hirschel kehrte nunmehr nach Berlin zurück, um mit gleichem Fleiß sich der praktischen Betätigung seiner Kenntnisse hinzugeben, und in der Tat gelang es ihm, nicht nur eine ärztliche Beschäftigung, sondern auch wieder persönlichen Umgang mit zahlreichen bedeutenden Fachgenossen und Männern der Wissenschaft zu erwerben, die ihn alle liebgewannen und ihm als Gönner oder Freunde zugetan wurden. Ganz besonders eng schloß er sich an

Friedrich Heinrich Wilhelm Martini an, den Gründer der »Gesellschaft der naturforschenden Freunde«, einen als Arzt, Naturforscher und Schriftsteller in gleicher Weise ausgezeichneten Mann[1]). Mit ihm tauschte er in lebhaften Gesprächen seine täglichen Erfahrungen aus, und wie er selbst in einer Martini gewidmeten Schrift hervorhebt[2]), knüpfte eine gewisse Harmonie in ihren Gesinnungen das Band immer fester, welches beide auf die freundschaftlichste Art miteinander vereinigte. Außer Martini gehörten der vorzügliche Chirurg Pallas[3]), der Direktor der Charité, Muzel[4]), der greise Feldscher Prebisch und ein aus Halberstadt nach Berlin verzogener Arzt Boehme zu seinem engeren Freundeskreis.

Auch mit Moses Mendelssohn, dem Stolz seiner Glaubensbrüder und dem Freunde der Gumpertzschen Familie, war Leon Hirschel natürlich bekannt[5]), aber, wie es scheint, weniger vertraut. Und das war erklärlich; denn der junge Arzt war, wie es den Anschein erweckt, der erste jener seitdem so zahlreich gewordenen, kurzsichtigen und gleichgültigen juden, die mit dem Eintritt in die weite Kulturwelt den Blick für ihr Judentum darum verloren, weil sie es nur im Bild der engen Judengassen kannten, und die, anstatt tatkräftig durch ihr Können und ihren Einfluß zu seiner Erlösung beizutragen, nichts als inniges, aber zweckloses Mitleid dafür übrig behielten. Der Abkömmling so vieler religionsgelehrter Ahnen, besonders aus der Linie seiner Mutter, stand offenbar auch in seinen religiösen Anschauungen nicht mehr auf dem Boden frommer Gläubigkeit, den ein Moses Mendels-

[1]) Hirsch V, 149; ADB. XX, 509; Geiger a. a. O. I, S. 423.

[2]) Gedanken, die Heilungsart der fallenden Sucht betreffend Nebst einem Anhang von einigen gegen die Würmer dienlichen Mitteln. 1. Aufl. Berlin 1768, 2. Aufl. 1770, 3. Aufl. Mitau 1774.

[3]) Hirsch IV, 468.

[4]) Das. IV. 326.

[5]) Mendelssohns Ges. Schriften V, S. 457.

sohn nie verlassen hat. Hirschel spöttelt in einer seiner Schriften[1]) über die Leute, die noch so sehr in der Finsternis leben, daß sie »dem höchsten Wesen mit körperlichen Kasteiungen, als fürnehmlich durch Fasten und Enthaltsamkeit von Essen und Trinken, einen sonderbaren Dienst zu erweisen glauben«. Er hatte damit eine der heiligen Ideen seines väterlichen Glaubens, diejenige des Versöhnungstages, öffentlich profaniert und deutlich dadurch gezeigt, daß er jenen Ausgleich zwischen Wissenschaft und Religion, in welchem der weise Mose Dessau sich sein Lebenlang so glücklich fühlte, nicht gefunden hatte. Deshalb zog es den jungen Arzt viel stärker zu einem anderen Mann aus diesem Aufklärerkreise hin, der zwar auch ein Freund Mendelssohns, dennoch in seinen theologischen Anschauungen dem weitgehendsten Freisinn huldigte, zu dem christlichen Prediger Johann August Eberhard[2]), dem Verfasser der »neuen Apologie des Sokrates«, dessen Absage gegen alle kirchlichen Dogmen selbst einem Lessing in manchem Punkte zu weit ging. Außerordentlich anregend und anziehend im persönlichen Umgang, nahm sich Eberhard des jüdischen Arztes so tatkräftig an, daß dieser ihm eine seiner Schriften[3]) mit wohltuenden Dankesworten widmete; sie sind so kennzeichnend für Hirschels Anschauungen, wie für die Gefälligkeit seiner Sprache, daß sie hier ihren Platz finden mögen:

Verehrungswürdigster Freund! Entschuldigen Sie mich, daß ich es wage, dero Namen einer geringen Schrift vorzusetzen! Dero rechtschaffener, mir schon seit geraumer Zeit bekannter Charakter läßt mich leicht Vergebung dieses dreisten Schrittes hoffen. Ich rechne mir es zur Schuldigkeit an, einem Mann, dessen gütiges Zutrauen mir oft Gelegenheit gegeben, bey manchen mir von Ihm anvertrauten Kranken gute Beobachtungen anzustellen, öffentlich Dank abzustatten.

---

[1]) Gedanken, die Heilungsart u. s. w., § 7.

[2]) ADB. V, 569; Geiger a. a. O. I, 354; Erdmann, Gesch. d. Philosophie, her. v. Benno Erdmann, Berlin 1896, § 294, 11.

[3]) Medicinische Nebenstunden, Berlin 1772.

Wenn die Nachwelt jene Schwärmer, die aus Einfalt ihre Nebenmenschen verdammen, oder die aus einer bösen Quelle des Herzens ein gleiches thun, schon lange wird vergessen haben, und nur etwan jener noch aus Mitleiden und dieser mit Abscheu, als eines Andenkens der alten Barbarey sich erinnern wird, muß noch der Name eines menschenfreundlichen Eberhardts blühen. Noch im Jahre 2440 wird man die neue Apologie des Sokrates eines Eberhardts mit Beyfall und Vergnügen lesen. Der Herr erhalte Sie, theuerster Freund! als einen wahren und treuen Hirten Ihrer Heerde, zum Nutzen des ganzen wahrheitsuchenden menschlichen Geschlechts, und als einen Weltweisen, zum Vergnügen derjenigen, welche die wahre Weltweisheit verehren, und lasse Sie noch lange ein Beyspiel billiger Duldung seyn!

Wie glücklich! wenn alle Menschen die wahre moralische Gesinnung meines Freundes hätten und es unter die Merkmale der wahren Liebe des Nächsten rechneten, keinen ihrer Nebengeschöpfe von der ewigen Glückseligkeit auszuschlüßen, wozu die Menschen doch gewiß bestimmt sind!

Sobald sich die Menschen nicht mehr unter sich selbst verdammen, und sich überhaupt unter sich in Ansehung eines so wichtigen Punkts, die unsre künftige Glückseligkeit betrift, nicht mehr veruneinigen werden; so glaube ich werden viele Laster und unbillige Feindseligkeiten von selbst wegfallen. Ohne mich über einen so wichtigen Punkt weitläuftiger einzulassen, empfehle ich mich Ihrer fernern duldenden Liebe, verehre Sie aufrichtig und bin mit unveränderlicher Hochachtung Ew. Ehrwürden

ergebenster Diener und Freund.

Wie aus dieser Widmung und anderen Stellen der Hirschelschen Schriften hervorgeht, bemühte sich der christliche Prediger eifrig, dem jüdischen Arzte vor allem durch Zuführung von Kranken seine Gönnerschaft zu beweisen und dadurch zu bezeugen, daß die von ihm gelehrte Toleranz mehr als ein theoretischer Grundsatz war. Solcher Annehmer bedurfte Hirschel umsomehr, als die trüben Verhältnisse in seinem Elternhause sich immer ungünstiger gestalteten. Um sich von allen diesen Nöten und Mißhelligkeiten einmal frei zu machen, verließ er nach zwei Jahren die Hauptstadt und begab sich gegen Ostern 1765 nach dem Posenschen, um hier, in Posen selbst,

in Graetz, Lissa und Umgegend[1]) seine Praxis auszuüben und wissenschaftliche Beobachtungen zu sammeln. Daran fehlte es denn auch nicht; die nach seinen Schilderungen bei polnischen Juden und Christen gleichermaßen ausgebreiteten Krankheitserreger — namens: Armut, Unreinlichkeit, Unmäßigkeit und wahnwitzigster Aberglaube — boten ihm Stoff in Hülle und Fülle, der noch dazu durch den Ausbruch von Fieber-, Halsbräune- und Pockenepidemien überreich vermehrt wurde. Leon hat alle diese Epidemien und seine anderen interessanten Erfahrungen, darunter auch die über die furchtbare Unsitte der polnischen Plica, eingehend beschrieben[2]), nachdem er im Sommer 1766 wieder nach Berlin zurückgekehrt war; denn länger hielt er es in einer solchen Gegend nicht aus, »wo man nicht alles, was in der gelehrten Welt vorging, so leicht erfahren konnte«. Sein altes Übel, das Heimweh, plagte ihn mächtig und brachte ihm nicht bloß seelisches, sondern auch soviel körperliches Unbehagen, daß er mit Unzer meinte, die Schwermut habe ihren gewöhnlichsten Sitz in den Fehlern der Verdauungskräfte! Erst in Berlin lebte er wieder auf, und der gelehrte Kreis, darinnen er sich bewegte, regte ihn zu weiteren Studien, zu speziellen chemischen und physikalischen Untersuchungen und zu eifriger literarischer Tätigkeit an.

Schon unmittelbar auf seine Dissertation hatte er eine, wie diese, gleichfalls seinem Lehrer und Gönner Cothenius gewidmete Schrift erscheinen lassen, in welcher er den bei venerischen Krankheiten üblichen und von hervorragenden Autoren verteidigten innerlichen Gebrauch von Sublimat und Schierling als nutzlos ver-

[1]) Sicherlich ist er der von Lewin, Gesch. d. Juden in Lissa, Pinne 1904, S. 155 erwähnte ausgezeichnete Arzt, dessen Name nicht angegeben ist.

[2]) Besonders in den Briefen über versch. Gegenst. aus d. Reiche der Arzneywissenschaft II, Berlin 1769.

warf. Das Büchlein wurde so stark begehrt, daß es bereits im nachfolgenden Jahre in zweiter Auflage ausgegeben werden mußte[1]). Einige Angriffe darauf, die von einem überzeugten Anhänger der Quecksilberbehandlung, dem Wiener Wundarzt Josef Jakob von Plenck, einem ziemlich mittelmäßigen Gelehrten[2]), ausgingen, und von denen Hirschel erst bei seiner Rückkehr nach Berlin Kenntnis erhielt, veranlaßten ihn 1767, Beiträge zu seinen Betrachtungen über diesen Gegenstand zu veröffentlichen[3]), in denen er Plencks Angriffe und dessen in einem Traktat dargestellte neue Methode der Quecksilberbehandlung zurückwies. Zugleich ließ er Ende desselben Jahres seine Martini gewidmete Schrift über die Fallsucht erscheinen, die drei Auflagen, die letzte noch nach dem Tode des Verfassers, und eine durch das Akademiemitglied Francheville besorgte Übersetzung ins Französische erlebte[4]). Hirschel wendet sich darin mit Entschiedenheit gegen den blühenden Aberglauben, der von jeher mit der Epilepsie und ihren Erscheinungen verbunden gewesen sei, und bestreitet, daß diese Zustände von der »Seele« hervorgebracht werden; die Seele höre während eines solchen Anfalles nur darum zu fungieren auf, weil die Nerven unterbunden und so ihre Verbindungen mit dem Gehirn gestört seien. Die

[1]) Betrachtungen über den itzigen innerlichen Gebrauch des Mercurii sublimati corrosivi und des Schierlings, Berlin 1763; 2. Aufl. 1765.

[2]) Hirsch IV, 590.

[3]) D. Leon Elias Hirschels Beyträge zu seinen Betrachtungen über den innerlichen Gebrauch des Mercurii sublimati corrosivi und des Schierlings, worinnen die Einwürfe des Herrn Josef Jacob Plenks, Medicus der Wundarzeney und Geburtshülfe zu Wien, gegen dieselben widerleget werden. Nebst einem Schreiben gegen dessen Tractätchen betitelt: Nova et facilis methodus argentum vivum aegris venerea labe infectis exhibendi. Berlin, 1767.

[4]) S. oben S. 433, Anm. 2. Die französische Übersetzung erschien Paris 1769. Über Francheville vgl. Meusel a. a. O. III, 440; Harnack a. a. O., S. 197.

Ursachen der Krankheit seien rein körperliche und zwar nicht vom Gehirn, sondern vom Unterleib ausgehend, sehr oft, besonders bei Kinderkrämpfen, die er am Schlusse noch ausführlich erörtert, durch Würmer hervorgerufen! Diesen Anschauungen entsprechen die Heilmittel, die er empfiehlt, wobei er freilich besonderen Wert auch auf die Gemütsberuhigung legt, damit die Idee der Fallsucht sich aus der Seele verliere. In ähnlicher Weise besprach er im Jahre darauf die verwandte Krankheit der Starrsucht, einige Zusätze über die Epilepsie noch anfügend[1]). Unterdessen hatte er auch mit der Veröffentlichung von »Briefen über verschiedene Gegenstände aus dem Reiche der Arzneywissenschaft« begonnen, in welchen er über die Art des Pockengiftes, über die Heilung von Pocken durch gekünstelte Geschwüre und über Eisenzusätze zu Quecksilbermitteln zur Verhütung des bei der Anwendung der letzteren meist entstehenden Speichelflusses handelt[2]). Nach der günstigen Aufnahme der ersten Serie setzte er die Briefe in den folgenden Jahren fort, besonders die in Polen beobachteten Krankheiten darin erörternd. Dazwischen erschien 1770 noch eine gesonderte Abhandlung über die Pocken, die er dem eifrigen Vertreter der Pockenimpfung, dem später so berühmten Ernst Gottfried Baldinger widmete[3]), und in deren Vorrede er sich mit einigen Rezensenten seiner Briefe auseinandersetzte, sowie eine ganze Reihe von kleineren Aufsätzen und Beobachtungen in den »Berlinischen Mannigfaltigkeiten«[4]) und in dem von

[1]) Gedanken von der Starrsucht oder Catalepsis nebst einigen Zusätzen zu den Gedanken die Heilungsart der hinfallenden Sucht betr., Berlin 1769.

[2]) I. Teil Berlin 1768, II. Teil das. 1769, III. Teil das. 1771.

[3]) Abhandlung von den Vorbauungs- und Vorbereitungsmitteln bey den Pocken, nebst einem Anhang von der vorzüglichen Wirksamkeit und dem ausgebreiteten Nutzen des Brechweinsteins. Berlin 1770. — Über Baldinger vgl. ADB. II, 4; Hirsch I, 267.

[4]) Vgl. Geiger a. a. O. I, 423 und in Ztschrft. f. Gesch. d. Juden

seinem Freund Martini herausgegebenen »Berlinischen Magazin für die Liebhaber der Arzneywissenschaft, Naturgeschichte und der angenehmen Wissenschaften überhaupt«[1]). Besonders eifrig tritt Hirschel in diesen Aufsätzen für den Gebrauch kalter Bäder ein, die er selbst gegen Rheumatismus als heilsam anempfiehlt, während er warme Bäder nur in Krankheitsfällen anrät und ihre zu oft wiederholte Benutzung für gesundheitswidrig erklärt.

Hand in Hand mit diesen literarischen Arbeiten ging ein gelehrter Briefwechsel, den Hirschel aufs eifrigste mit bedeutenden auswärtigen Fachgenossen pflegte, besonders mit denjenigen, die er persönlich auf seinen Reisen kennen gelernt hatte. Schon während seines Aufenthaltes in Lissa hatte er mit den beiden dortigen Ärzten, die gleichfalls schriftstellerisch tätig waren, dem Stadtphysikus Neifeld und dem praktischen Arzte Hermann, Freundschaft geschlossen, die ihm nicht nur während seiner Anwesenheit sehr nützlich war, sondern auch nachher noch aufrechterhalten wurde[2]). Eine Reise, die er 1769 mit einigen Kranken nach Pyrmont unternahm, führte ihm neue Bekanntschaften zu. Er berührte Hannover und wußte das Gefallen der dortigen Koryphäen Wichmann und Johann Georg von Zimmermann[3]) zu erwecken, welch' letzteren er 1771 auch in Berlin begrüßen durfte, bei welcher Gelegenheit dessen Hülfe übrigens auch von dem leidenden Moses Mendelssohn in Anspruch genommen wurde[4]). In Pyrmont selbst kam er mit dem bekannten Orientalisten Michaelis zusammen und lernte durch seinen Kollegen, den als Botaniker angesehenen Paul

in Dtschld., IV, 293. Die Aufzählung dieser Aufsätze s. bei Meusel a. a. O. V, 534.

[1]) Moses Mendelssohns ges. Schr. V, 456.

[2]) Baldinger a. a. O., 148. Über Neifeld s. Hirsch IV, 349.

[3]) Über beide vgl. ADB. XLV, 273; Hirsch VI, 263 u. 371.

[4]) Hirschels Vermischte Beobachtungen, Berlin 1772, S. 110.

Dietrich Giseke aus Göttingen[1]), die Behandlung mit den dortigen Heilquellen genauer kennen. Auch Göttingen selbst und den dortigen gelehrten Arzt und Chemiker, Professor Rudolf Augustin Vogel[2]), besuchte er. Im folgenden Jahre 1770 unternahm er eine ebensolche Fahrt nach Wiesbaden. In Frankfurt ließ er es sich nicht nehmen, auf der Durchreise mit Johann Philipp Burggrave, dem Arzt im Goetheschen Hause[3]), bekannt zu werden und die ausgezeichnete anatomische Sammlung Gottfried Wilhelm Müllers zu besichtigen[4]). In Wiesbaden selbst lernte er den Hofrat Sebastiani, sowie den als Arzt wie als Schriftsteller bekannten Mainzer Fachgenossen Karl Strack[5]) kennen und machte auch den Bädern in Schwalbach und Schlangenbad seinen Besuch. Mit allen jenen Männern blieb Hirschel weiter im Verkehr, und »sie machten sich ein Vergnügen daraus, ihm zur Aufmunterung in seinem Fleiß und seinen wohltätigen Bemühungen die zärtlichsten Proben der Freundschaft in einem belehrenden Briefwechsel zu geben«[6]).

So entwickelte der junge Doktor eine emsige praktische und literarische Tätigkeit, die der Gesamtheit wohl zugute kam, seine eigene Gesundheit aber, die infolge seiner schwächlichen Konstitution und eines Blutflußleidens ohnedies nicht die beste war, noch mehr zerrüttete. Im Frühjahr 1771 zwangen ihn Gicht und Frieselfieber aufs Krankenlager, auf dem er sich zugleich einer Hämorrhoidaloperation unterwerfen mußte. Trotz seiner Schwäche hatte er den Mut, diese seine eigenen Krankheitszustände eingehend zu beobachten und alsdann in seinen, im Herbst desselben Jahres ausgegebenen »Vermischten Beobachtungen« zu

[1]) Hirsch II, 569.
[2]) Das. VI, 135. ADB. XL, 123.
[3]) Hirsch I, 624.
[4]) Das. IV, 300; über seine Sammlung s. Baldinger a. a. O. 107.
[5]) Hirsch V, 556.
[6]) Aus Martinis Nachruf; s. weiter.

beschreiben[1]). Zur Stärkung seines schwer angegriffenen Körpers gebrauchte er dann selbst die Kur in Pyrmont und reiste von dort im Sommer mit einer Patientin nach Amsterdam, woselbst er durch persönlichen Verkehr mit den medizinischen Kapazitäten des Landes seine wissenschaftlichen Erfahrungen bereichern wollte. Sein Gesundheitszustand vereitelte zwar zumeist seine Absichten; aber er lernte dort wenigstens seinen glaubensgenössischen Kollegen Jakob von Ancona kennen, dessen Umgang ihm alles ersetzte, was er sonst fahren lassen mußte. Er spricht von ihm in Ausdrücken höchster Bewunderung, nennt ihn neben Zacuto den bedeutendsten jüdischen praktischen Arzt und widmet ihm in Erinnerung an die mit ihm gepflogenen Unterhaltungen seine »Vermischten Beobachtungen«, in denen er neben seiner eigenen Krankheit die periodisch wiederkehrenden Fieberzufälle, Ausschlag- und Gallenfieber behandelte, welche in Berlin vom Herbst 1771 an bis ins Frühjahr 1772 hinein, zuletzt mit einer Art Ruhr, epidemisch waren und von ihm gewissenhaft beobachtet wurden. Über diese Epidemie hat Hirschel 1772 auch noch in seinen »Medizinischen Nebenstunden«, die er seinem Gönner Eberhard widmete, und selbst noch im Oktober dieses Jahres in den »Mannigfaltigkeiten« seines Freundes Martini sich ausgelassen, wobei er gleichzeitig am ersteren Orte sich gegen einen übelwollenden Kritiker in der »Allgemeinen Deutschen Bibliothek« wehrte, dem er freilich den Krieg abzusagen, nicht anzusagen erklärte. Er behielt recht! Es war sein literarisches Testament, das er ausgegeben hatte; denn vor Ausgang des Jahres, am 16. Dezember 1772[2]), raffte wahrscheinlich dieselbe Epidemie, die er noch beschrieben hatte,

[1]) Vermischte Beobachtungen zur Arzneywissenschaft, Berlin 1772.

[2]) Chebrabuch im Nachlaß Landshuths in Berlin; der hebr. Todestag: 20. Kislew 533.

den erst 31-jährigen mitten aus seinem Schaffen hinweg, das der Wissenschaft sicherlich noch reichere und köstlichere Früchte getragen haben würde.

Von dem vor der Zeit Entrissenen hatte zu Anfang seines Todesjahres Baldinger eine kurze Selbstbiographie mit einigen einleitenden freundschaftlichen Worten und ein Verzeichnis seiner Schriften gebracht[1]). Nun widmete auch Martini dem innig verehrten Freunde einen ergreifenden Nachruf[2]), in welchem er für den Charakter und den Geist des Heimgegangenen überschwängliche Worte findet. Er beklagt, daß ihm selber der zärtlichste Freund, seinen Verwandten das würdigste Glied in der Familie, seinen Bekannten der liebreichste, dienstwilligste Gesellschafter, dem Staat ein höchst nützliches Mitglied und der Arzneywissenschaft ein strenger Verehrer, ein eifriger Beförderer ihrer heilsamen Einflüsse auf das leibliche Wohl der Menschen abgestorben sei. Hirschel habe ein Leben geführt, das auch seine Neider höchst rühmlich nennen müßten, und sei dahingegangen, von allen Rechtschaffenen bedauert, von redlichen Freunden beweint, von großen Männern geehrt und von einem sicheren Nachruhm zum Ruheplatz seines durch Krankheit entnervten Körpers begleitet. Nicht minder innig und warm waren »die Empfindungen der Freundschaft bey dem Grabe des Herrn Dr. Hirschel« gehalten, die Martini, als sein Nachruf sich bereits im Satze befand, von unbekannter Hand zugeschickt wurden. Sie schlossen mit den schönen, poetischen Worten:

»Wenn wir dereinst aus unsern Gräbern gehn,
Und die Gerechtigkeit Lohn und Bestrafung giebt,
Wird Hirschel ihrem Thron gewiß zur Rechten stehn;

[1]) S. oben S. 428, Anm. 1; daraus die Biographien bei Meusel a. a. O., Hirsch a. a. O, Carmoly, hist. des Med. Juifs, Brüssel 1844, S. 246

[2]) Mannigfaltigkeiten, IV. Jahrg., S. 279 ff. Die Schlußverse auch in Ztschrft. f. Gesch. d. Juden in Dtschld. a. a. O.

Denn er hat viel zu treu hier seine Pflicht geliebt.
Er linderte umsonst des Armen Krankheits-Leiden
Und war bereit, den Nackenden zu kleiden,
Und brach dem Hungrigen sein Brod,
Weils ihm sein fühlend Herz geboth,
In welches Gott, als es entstand, geschrieben:
Du sollst mich und, nach mir, die Menschen alle lieben!«

Wie sagte doch Lessings Martin Krumm? »Ach! Gott behüte alle rechtschaffne Christen vor diesen Leuten!!«[1])

[1]) Ein in der jüdischen Geschichte und Literatur nicht unerfahrener Herr zeigte mir kürzlich einige Schriften Hirschels, die ihm als Seltenheit aus Italien zugestellt worden waren, und bat um Aufklärung über die ihm völlig unbekannte Person des Verfassers; ich habe in obigem Aufsatz die erbetene Aufklärung zu geben versucht, von der ich annehmen darf, daß sie auch anderen als dem Fragesteller von Interesse sein wird.

# Die Juden und die deutsche Literatur.

Prolegomena zu einem größeren Werke.

Von **Ludwig Geiger.**

(Schluß.)

## II.

Ich glaube nicht, daß eine solche Vorlesung, wie die, die ich heute beginne, schon auf einer deutschen Universität dargeboten ist, und der große Zulauf, den diese erste Vorlesung gefunden, hat vielleicht seinen Grund in der Neuheit des Unternehmens. Diese Tatsache, etwas ganz Neues den Zuhörern zu bieten, ist in naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen gewiß nichts seltenes. Bei dem ungeheueren Umfange den diese einnehmen, entstehen neue Richtungen, Systeme, Fächer in solcher Masse, daß ordentliche Professuren, große Anstalten für Untersuchungen geschaffen werden müssen, die vor einem Jahrzehnt noch völlig unbekannt waren. In unserem historisch-philosophischem Fache ist dies, in diesem Umfange wenigstens, gewiß nicht der Fall. Darum muß der, der eine solche neue Vorlesung unternimmt, sich dahin ausweisen, 1. daß der Stoff zu einem solchen Thema wirklich vorhanden, 2. daß seine Behandlung wissenschaftlich ist, 3. daß der Redner die geeignete Persönlichkeit zu einem solchen Versuche ist.

1. Was das erste betrifft, so kann höchstens über Fülle des Stoffes, nicht aber über Mangel an solchem geklagt werden. Die Fülle ist so groß, daß ich etwas, was vielleicht manche erwarten, garnicht berühren werde, nämlich die Tatsache, daß ein jüdisches Theater in Berlin existiert, das außer manchen anderen fragwürdigen Darbietungen, auch allabendlich vor sehr gefülltem Hause, dessen Besucher

sich durchaus nicht nur aus Juden rekrutieren, Stücke in jüdisch-deutschem Jargon aufführt. Dieses Theater, das sich aus schüchternen Versuchen jüdischer, aus dem Osten stammender Schauspielertruppen zu einer ständigen Berliner Eigentümlichkeit entwickelt hat, bietet gewiß einen interessanten Beitrag zur Kulturgeschichte; als die Blüte, als Gipfelpunkt der Entwicklung, die ich Ihnen vorzuführen gedenke, kann ich es indessen nicht auffassen. So viel Sinn ich für Humor zu besitzen glaube, — in diesen Exhibitionen ordinären jüdischen Witzes mit Gliederverrenkungen und frivolen Scherzen, vermag ich unmöglich wirkliche Literatur zu erblicken.

Aber auch sonst ist die Fülle des Stoffes überraschend groß. Das Jahr 1903 brachte vier Werke, die weil symptomatisch, in dieser Einleitung berührt werden müssen.

Als ich die letzten Vorbereitungen zu dieser Einleitungsvorlesung machte, erschien in Reklams Universalbibllothek eine Übersetzung von Heijermanns »Ghetto« und unter den Schriften, die im Jahre 1903 das Licht erblickt hatten, befand sich eine Darstellung des Judentums in der deutschen Kulturgeschichte, die Behandlung des Judentums in einem deutschen Drama und ein Versuch die Linien unseres Themas, angeblich in wissenschaftlicher Weise zu ziehen.

1. Heijermanns Ghetto kann als Werk eines Holländers nur kurz angedeutet werden. Es behandelt den Kampf des jungen Geschlechts gegen das alte, einen Kampf, in dem unsere Sympathie naturgemäß auf Seite der Jungen ist. Raphael, zum Trödler erzogen, hat den Zug nach höheren Dingen, verachtet den Vater, einen Schacherer, nachdem er gesehen, wie der Alte sich durch Betrug bereichert, verliebt sich in ein Christenmädchen, Rose, und erklärt seinem Vater, daß er das Haus verlassen werde. Das Mädchen, dem man einredet, daß er eine andere Partie eingehen werde, läuft ins Wasser, der Jüngling entflieht

— Dem jüdischen Leser mag das traurige Wort Raphaels »unser ganzes Volk ist entartet«, widerlich klingen; den Gläubigen mag die Selbstüberhebung »er redet von Pflichten, a uferlegt von Gott, den wir nicht kennen, und den die Christen nicht kennen« unangenehm tönen; der Literarhistoriker blickt bei allen Bedenken, die er gegen das Einzelne, und bei manchem Widerspruch, den er gegen die dramatische Technik des Werkes hegen muß, darauf hin als auf eine kraftvolle Schilderung des Gegensatzes, wie er stets zwischen zwei Geschlechtern besteht, des Widerspruchs der aufstrebenden Generation wider die alte, wie er sich auch in Deutschland noch vielfach in kleinen Städten erhalten hat.

2. G. Liebe hat unter dem Titel: Das Judentum in der Kulturgeschichte, Leipzig 1903 (Steinhausens Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, X) ein Werk veröffentlicht, d as als Bilderbuch vortrefflich, auch im Text nicht vollständig zu verwerfen ist. Kultur ist nicht Literatur; daher kommt ein großer Teil des Werkes für unsere Zwecke nicht in Betracht. Eine Kritik im Einzelnen kann und soll hier nicht geliefert werden. Nur das sei kurz bemerkt, daß der Verfasser höchst einseitig zu Werke geht; unhistorisch, mehr in der Art eines Pamphletschreibers, als eines geschichtlichen Schriftstellers die wider die Juden sprechenden Zeugnisse sammelt, statt unparteiisch Tatsachen und Ereignisse zusammenzustellen. Die Anhäufung der Zeugnisse über Schacher und Wucher, die Zusammenstellung aller, gegen die Juden vorgebrachten Anklagen und Schmähungen vermögen kein vollgültiges Bild zu geben; was die Juden z. B. als Ärzte waren, wird nur gestreift, die wirklichen Dienste, die sie der Kultur erwiesen haben, werden überhaupt nicht berührt.

3. H. Sudermann: der Sturmgeselle Sokrates, Komödie in 4 Akten, Stuttgart 1903, ist ein Stück, das seit einem Monat und länger auf einer hiesigen Bühne allabendlich gegeben wird und die übliche große Reihe von Auflagen

Sudermannscher Schriften teils schon gehabt hat, teils gewiß noch haben wird. Ich bin am allerwenigsten geneigt und geeignet, die Apologie dieses kläglichen Machwerkes, dieser kleinlichen Verhöhnung einer großen Zeit — denn das war ja doch das Jahr 1848 — zu liefern; für unseren Zweck ist das Werk nur symptomatisch dadurch, daß hier unter Persönlichkeiten der Kleinstadt, sowohl unter den älteren, neben dem Arzt, dem Freiherrn, dem Oberlehrer, dem Steuerinspektor und dem Kaufmann, als den jüngeren, einem jüngeren Arzt und einem Korpsburschen, auch je ein Jude vorkommt; der Rabbiner und dessen Sohn, zwei Persönlichkeiten, die man doch gewiß als Juden in der deutschen Dichtung bezeichnen muß. Aber keineswegs als die Juden. Denn hier handelt es sich auf der einen Seite nur um einen Humanitätsapostel, um einen sogenannten freisinnigen, menschlich gesinnten Geistlichen, der es mit den äußerlichen Geboten seiner Religion merkwürdig leicht nimmt, der den Menschen in sich wahren will, wenn er auch dem Juden nicht zur Liebe verhelfen kann; auf der anderen Seite um einen Jüngling, der wegen einiger Kränkungen, die er im gesellschaftlichen Leben erfahren hat, insbesondere wegen der für ihn betrüblichen Tatsache, daß er nicht Korpsstudent geworden und nicht höflich genug behandelt worden ist, sich als Feind der ganzen Gesellschaft erklärt: »Ihr wollt uns zu Feinden, Ihr sollt uns zu Feinden haben«.

Die vierte ist die Schrift eines sehr streitbaren Herrn, der schon einigemale gegen eine ihm unangenehme Kritik eine Brochüre geschrieben hat. Herr Adolf Bartels nämlich, der Verfasser einer viel gelesenen, von einigen gerühmten, aber von urteilsfähigen Gelehrten aller Konfessionen als einseitig verurteilten deutschen Literaturgeschichte ließ gegen einzelne dieser Kritiker eine Schrift ausgehen: »Kritiker und Kritikaster, mit einem Anhange: das Judentum in der deutschen Literatur« (Leipzig 1903). Ich hoffte wirklich in

diesem Anhange eine Behandlung unseres Themas zu finden, wie sie mir vorschwebte, erlebte jedoch eine grausame Enttäuschung. Schon in der Hauptschrift, in der Bartels vier Kritiker »als Wahrheitsfeind, Schimpfheld, geistreicher Raisonneur, gelehrter Kleinigkeitskrämer«, abtut, wimmelt es von Schimpfwörtern gegen Juden und Judentum. Nach seinen Ausführungen ist die ganze Kritik, Presse, Literatur verjudet. Der Satz von dem Bartels ausgeht: »da es nur eine nationale Kunst ist«, erhält durch die gesamte Kunst- und Literaturgeschichte ein schlagendes Dementi. Wer die deutsche Literatur und Kunst, um nur bei ihr zu verweilen, betrachtet, der wird geradezu sagen müssen, daß es eine ausschließlich deutsche Kunst fast niemals gegeben hat, ja daß geradezu die glänzendste Epoche den größten Einfluß entweder des Altertums oder der ausländischen Völker deutlich aufweist.

Indessen haben wir uns hier mit solchen allgemeinen Sätzen, die natürlich eine weit breitere Behandlung erfordern als ihnen eben zu teil geworden, nicht zu beschäftigen. Von dem Thema, das er behandeln will, hat er nicht die geringste Ahnung. Aus vergangenen Zeiten kennt er nur oder gibt nur an: Trimberg, Johannes Pauli (der gar kein Jude war), Pfefferkorn, Mendelssohn. Dann aber geht bei ihm sofort das Presse- und Literaturjudentum an. Von jüdischen Ideen, von dem Einfluß ihres Geistes, von der Behandlung ihrer Literatur ist gar keine Rede. Es kommt ihm nur darauf an, möglichst viele Schriftsteller zu Juden zu stempeln, natürlich solche, die ihm unangenehm sind, darunter gut christliche Schriftsteller, die überhaupt nichts, oder wenig mit Judentum zu tun haben, wie Paul Lindau u. a. Solche Schimpfereien im einzelnen zu bekämpfen, kecke, unbegründete Angriffe zu widerlegen, habe ich weder Lust noch Zeit. Ein Pröbchen möge für die Art des Bartelsschen Verfahrens genügen. Von allen spezifisch christlich gesinnten Schriftstellern waren bisher die Geschwister

Brentano, Clemens und Bettine, in besonderen Schutz genommen worden, obgleich Bettine im Gegensatz zu ihrem Bruder, einem ausgesprochenem Judenfeinde, eine erklärte Gönnerin der Juden war; Herr Bartels, der gegen beide Abneigung empfindet, stempelt beide zu Juden. Er sagt (S. 108): »Was meinen Argwohn vor allem wachrief, ist die in der »Günderode« enthaltene famose Geschichte von der Nobilitirung ihres Großvaters Laroche, die auf dem Schlachtfelde durch den König von Frankreich geschehen sein soll. Hier bei diesem Großvater Laroche steckt, wie ich glaube, der Haken; denn bekanntlich hieß er eigentlich Georg Michael Frank und stammte aus Lichtenfels in Franken, wo es immer viele Juden gegeben hat. Nach der einen Version wäre Frank ein unehelicher Sohn des Grafen Stadion gewesen, nach der anderen aber kam er dadurch mit dem gräflichen Hause in Beziehung, daß er, ein kleiner schwarzäugiger Junge, nach einer Feier im Schlosse absolut nicht ins Elternhaus zurückwollte, — was mir als ein recht charakteristischer Zug erscheint. Später ward er dann vom Grafen in Churmainzische Dienste gebracht und ein gewaltiger Aufklärer, was ja auch recht gut zum Judentum paßt. Sollte die Larochefährte sich als falschführend erweisen, so bliebe immer noch die Annahme, daß die Brentanos ursprünglich italienische, dann zum Katholizismus übergetretene Juden gewesen seien. — Als ein indirekter Beweis, daß bei den Brentanos nicht alles stimmt, erscheint mir auch der vor einer Reihe von Jahren festgestellte Antisemitismus Achims von Arnim, des Mannes der Bettine«.

Der Schlußsatz ist ganz köstlich: weil Bettine angeblich von Juden stammt, wird ihr Mann Antisemit. Wüßte Bartels in der Literaturgeschichte besser Bescheid, so müßte ihm bekannt sein, daß Arnim schon lange vor seiner Verheiratung sich antisemitisch geäußert hat und es wäre doch für einen so charaktervollen, christlich denkenden Mann eine höchst seltsame Tat sich mit einer aus dem

Judentum entsprungenen Frau zu verbinden. Aber die ganze Ausführung über den Großvater Laroche ist der Gipfel der Unkritik und Unwissenheit. Ein Blick auf die neueste Biographie des Mannes (von Rudolf Asmus, Karlsruhe 1899) hätte Bartels zeigen können, daß Laroche den Namen Frank durchaus mit Unrecht führt, daß er wahrscheinlich der Sohn des Grafen Stadion und einer Französin Laroche ist, daß diese nach der Empfängnis des Knaben einem Chirurgen Frank zur Frau gegeben wurde, der vor der Geburt des Kindes bereits gestorben ist, daß also dieses Kind nicht das geringste Anrecht zu dem Namen Frank hat. Alle Folgerungen, die sich aus diesem Namen ergeben, sind also vollkommen hinfällig. Nach dieser einen Probe kann man die ganze Bartelssche Schrift beurteilen und hat das Recht sie völlig unbeachtet zu lassen. Für unser Thema kommt sie absolut nicht in Betracht.

Wenn, wie eben ausgeführt worden ist, innerhalb eines einzigen Jahres über einen Gegenstand vier Schriften der verschiedensten Art erscheinen, so wird man über Stoffmangel jedenfalls nicht klagen können.

II. Bevor indessen dieser reiche Stoff gegliedert und im einzelnen dargelegt wird, müssen noch einzelne Auseinandersetzungen über das Wie der Behandlung gegeben werden. Sie soll, so wurde vorher gesagt, wissenschaftlich sein und es wurde zugleich angedeutet, daß die Bartelsschen Expektorationen auf eine solche Bezeichnung keinen Anspruch erheben dürfen. Ist denn aber, so wird man fragen dürfen, von jüdischer Seite etwas Ernstliches geschehen? Eine allgemeine Lösung der Aufgabe liegt nicht vor, wohl aber sind einzelne Versuche gemacht worden, und eine gewisse Stimmung der ganzen Aufgabe gegenüber ist vorhanden. Betrachtet man Leistungen und Stimmungen, so wird man folgendes nicht verhehlen dürfen. Man wird nämlich nicht leugnen, daß: peccatur intra et extra: man

sündigt hüben und drüben. Mit derselben Entschiedenheit, mit der Auswüchse wie die Redensarten von Bartels abzuweisen sind, muß auch vor Übertreibungen gewarnt werden, die auf jüdischer Seite häufig vorkommen. Hier ist ein Dreifaches zurückzuweisen: 1. der polemische, nörgelnde Ton, das Absprechen gegenüber den Leistungen Andersgläubiger, das witzelnd Spöttische, das man mit Unrecht als eine bloß jüdische Eigentümlichkeit bezeichnet.

2. Die Überhebung der eigenen, d. h. der jüdischen Leistungen. Wenn H. Landsberg in einer kürzlich erschienenen Monographie über Rahel sich zu dem Satze versteigt, erst die Berliner jüdischen Frauen seien in Goethes Verständnis eingedrungen, wenn er die Verbreitung des Goethekultus fast ausschließlich Juden zuschreibt, so ist dies gewiß ungeschichtlich. Wenn M. Güdemann in seinem gewiß höchst anzuerkennenden Werke über die Erziehung der Juden usw. sagt: »die Juden waren im Mittelalter den Christen in der Bildung voraus, sie seien mit ihren poetischen Untersuchungen den Deutschen um ein Jahrhundert vorausgeeilt«, oder wenn er sich zu der seltsamen Behauptung versteigt: in Deutschland sei in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters »nichts geglaubt worden«, es hätte nur »falsches Geld, gefälschte Lebensmittel, gefälschte Kleiderstoffe und gefälschte Glaubenslehren gegeben«, so sind dies Ausführungen, die umsomehr zurückgewiesen werden müssen, da sie unter wirklich wissenschaftlichen Darlegungen stehen.

3. Die übergroße jüdische Empfindlichkeit. Man muß nicht gleich Zeter schreien, über jedes Bild und jeden guten oder schlechten Witz unserer humoristischen Blätter. Ich kann recht wohl — wie ich dies im Sommer oder Herbst dieses Jahres (1903) tat — herzlich lachen über einen Scherz, der den »Familientag der Familie Cohn« in Wort und Bild darstellte, ohne daß ich darüber erröte oder mich entrüste. Ich sehe ferner nicht ein,

warum die guten Judenwitze — wenn auch vielleicht hier Hausierer oder Kommerzienräte in nicht übermäßig appetitlicher Weise dargestellt werden — weniger statthaft sein sollten, als die stehende Rubrik der Schwiegermütter- und Professorenwitze. So wenig der ernsteste Professor und die beste Schwiegermutter über solche Anekdoten sich ereifert, so wenig braucht der Jude hier gleich über Unduldsamkeit und Böswilligkeit zu klagen.

Die Behandlung dieses Stoffes in wissenschaftlicher Weise hat aber auch Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen. Ein Bedenken dieser Art ist mir nicht von judenfeindlicher, sondern von jüdischer, aufgeklärter Seite geäußert worden. Als ich im Jahre 1887 zum erstenmale in der von mir geleiteten Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland die eine oben erwähnte, erste derartige Studie: »Goethe und die Juden« veröffentlichte, mahnte mich ein älterer, seitdem verstorbener Freund ab, diese Studien fortzusetzen. Er hatte auch gegen die schon veröffentlichte schwere Bedenken. Er meinte, man müsse die Judenfrage als nichts anderes behandeln, denn »als eine allgemeine Frage der Humanität, der bürgerlichen Gerechtigkeit«. Man dürfe überhaupt keine Judenfrage anerkennen. Was ich damals antwortete und seitdem öfters genug auszuführen in der Lage war, kann ich auch heute nur wiederholen: ich konstatiere keine Judenfrage, sondern ich statuiere ein völkergeschichtliches Problem. Denn es ist ein völkergeschichtliches Problem, den Gang einer Glaubensgemeinschaft durch die Jahrhunderte, durch die Geschichte eines ursprünglich fremden Volkes zu verfolgen, zu zeigen, wie die Mitglieder dieser Glaubensgemeinschaft sich mit den Angehörigen des Volkes assimilierten, wie sie die Sprache und Geistesrichtung jener Nation annahmen und zu dieser Entwicklung ihr Eigenes beitrugen. So gut man Stoffentwicklung und Behandlung innerhalb einer Literatur oder der Weltliteratur verfolgt, ebenso ist es ein

wissenschaftliches Unternehmen zu prüfen, wie innerhalb einer Nationalliteratur über eine besondere Gemeinschaft gedacht worden ist und zu zeigen, wie die zugehörigen dieser Glaubensgemeinschaft einem Volke sich angeschlossen haben, dem sie durch Geburt und Neigung, nur nicht durch den Glauben angehört haben.

Was nun aber die dritte Frage betrifft, ob gerade ich geeignet oder berufen sei ein solches Thema wissenschaftlich zu behandeln, so hoffe ich nicht nötig zu haben, mir von Herrn Bartels darüber ein Zeugnis zu holen. Dieser nennt mich an einer Stelle, »den eifrigsten Propagator des literarischen Judentums« und sagt an einer anderen Stelle, da er von Bettine spricht, »sie wird von Ludwig Geiger mit Vorliebe zum Studienobjekt gemacht« (dabei ist es ganz lustig anzusehen, daß die geschworenen Verfechter der Romantik mich tadeln, daß ich Bettine nicht hoch genug stelle, weil ich bei aller Wertschätzung ihrer dichterischen und politischen Qualitäten, als Historiker Protest gegen die Willkür einzulegen wagte, in der sie mit historischen Dokumenten umspringt).

Ich glaube allerdings berechtigt zu sein, dieses Thema wissenschaftlich zu behandeln, nicht nur weil ich ein Deutscher jüdischen Glaubens bin. Die Konfession allein befähigt nicht und hindert nicht. So gut Leopold von Ranke, um nur einen Protestanten zu nennen, die Größe und Bedeutung des Papsttums und der katholischen Kirche erkannte und darstellte, so gut zwei Katholiken, Cornelius und Kampschulte, Calvin und die deutsche Reformation zu schildern fähig waren, so gut könnte jeder Christgeborene, wenn er nur die nötigen Kenntnisse besitzt, die Entwickelung des Judentums darstellen. Und so ist auch jeder wissenschaftlich gebildete Jude durchaus geeignet der sogenannten christlichen, der allgemeinen deutschen Literatur sich hinzugeben. Wir deutsche Gelehrte jüdischen Glaubens haben stets unsere Ehre und unseren Stolz darin

gefunden, voll und ganz in unserer Sprechweise, in unserer Kultur, in unserem Denken und Fühlen, in unserer Art zu arbeiten, Deutsche zu sein. So wenig man den Darstellungen und Forschungen von Bielschowsky oder Morris über Goethe das geringste Jüdische ansehen kann, so wenig ist in den 27 Bänden des von mir herausgegebenen Goethejahrbuches seitens der Kritiker — und es hat deren viele bösartige und übelwollende gegeben — etwas von »Verjudung« gespürt worden, man müßte denn den verflossenen Dichter Hans Herrig ausnehmen, der einmal in einer törichten Anwandlung dies Wort gebrauchte. Ich habe, wie ich wohl ohne Ruhmredigkeit sagen darf, durch eine nun 35 jährige wissenschaftliche Arbeit und durch eine nun 30 jährige akademische Lehrtätigkeit gezeigt, daß ich die deutsche Literatur nicht vom jüdischen Standpunkte ansehe oder beurteile und ich darf die vielen Hunderte, die in diesen 30 Jahren meine Vorlesungen mitangehört und die vielen Tausende, die meine Aufsätze und Bücher gelesen haben, wohl zu Zeugen anrufen dafür, daß sie nicht durch ein Wort daran erinnert wurden, daß ich ein Jude sei, sondern nur den Eindruck hatten, einen deutschen Gelehrten zu hören. Ich weise mit tiefer Verachtung alle die offenen und heimlichen Insinuationen zurück, daß ein deutscher Gelehrter jüdischen Glaubens bei Beurteilung irgend einer Zeit oder irgend einer Leistung der deutschen Literatur befangen wäre; ich beanspruche für ihn das Recht auf dieselbe Stufe gestellt zu werden, wie seine christlichen Kollegen als einen, der erfüllt und genährt von den Schätzen der deutschen Literatur auch seinerseits wagen darf, zu ihrer Bereicherung beizutragen. Nicht minder weise ich als völlig unwissenschaftlich alle Bemühungen und Anschauungen von mir, die, durch die Unzufriedenheit mit den augenblicklichen Verhältnissen, durch Kränkungen, die der einzelnen Person oder der Glaubensgemeinschaft zugefügt wurden, entstanden, ein jüdisches Stammesbewußt-

sein konstruieren und den Traum einer jüdischen Nationalität oder gar eines jüdischen Staates darstellen, oder sich direkt bemühen, ihn in die Wirklichkeit umzusetzen. Ich beklage die zahlreichen Romane, Gedichte und Dramen, die in neuerer Zeit von deutschen Juden veröffentlicht worden sind, alle von dem Streben erfüllt, ein neues Ghetto zu errichten, viel drückender als das alte, weil es ein selbstgeschaffenes ist, und weil es nicht diejenigen zurückdämmt, die durch Kleidung, Sprache und Gesittung sich von ihren Stadt- und Landgenossen unterscheiden, sondern weil es die durch die gesamte Kultur Geeinten, nur durch den Glauben Getrennten gänzlich von einander zu scheiden sucht. Nicht Antisemitismus und Zionismus, diese beiden traurigen Schmarotzerpflanzen des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, können in mir die Überzeugung vernichten, daß der deutsche Gelehrte und Schriftsteller jüdischen Glaubens voll und ganz in Sprache und Gesinnung ein Deutscher ist, wohl berechtigt und befähigt die Juden in der deutschen Literatur zu betrachten.

Was soll nun diese Vorlesung bieten? Ihr deutscher Titel: die Juden in der deutschen Literatur deutet es nicht vollständig an. Er könnte den Irrtum erwecken, daß eben nur ihre aktive Beteiligung an der deutschen Literatur gemeint sei, daher kann der lateinische, so zopfig er ist, als etwas deutlicher bezeichnet werden: quales in litteris germanicis sint descripti et quid praestiterint. Er besagt, daß zu dem Aktiven etwas Passives komme; welche Rolle sie in der Beurteilung der deutschen Schriftsteller spielten; ich sage absichtlich: passiv, weil die von ihnen gespielte Rolle meist die leidende war. Ein Drittes indeß muß hinzugefügt werden, nämlich das Causative, oder Faktitive, die Wirkung und Beeinflussung der Literatur durch die Juden. Hier handelt es sich hauptsächlich um ein Doppeltes. A neben der Darstellung von jüdischen Legenden (Herder), oder jüdischen Erzählungsstoffen (Chamisso) in der deutschen Literatur,

um den Einfluß der Bibel auf die Denk- und Redeweise unserer Großen. Die Tatsache, daß Goethe die zehn Gesetze des alten Bundes untersuchte, die Wanderungen des Volkes Israels in der Wüste darstellte, das Hohelied übersetzte, in seinen vertrauten Briefen und in vielen seiner Gedichte sich zahlloser Ausdrücke aus dem Alten Testamente bediente, ist ebenso eingehend zu behandeln, wie Schillers Sendung Mosis oder die von biblischen Ausdrücken strotzende Sprache der »Räuber«. **B.** Um die Beeinflussung deutscher Gelehrter, Schriftsteller und Dichter durch Juden. Tatsachen wie die folgenden: Daß Claus Wyße und Philipp Kolin im 14. Jahrhundert sich bei dem Juden Samson Pine wegen Übersetzung des Stoffes von Parzival bedanken, daß ein Jude Eisik Wallich im 16. Jahrhundert eine große Anzahl deutscher Volkslieder sammelt und dadurch manche vom Untergange rettet, oder der von Siegfried geführte Nachweis, daß Luthers Art der Bibelerklärung direkt durch Nikolaus von Lyra, indirekt aber durch den jüdischen Meister Raschi bestimmt ist, wiegen schwerer als Bände von Deklamationen. Sie zeigen auch dem Widerstrebenden, in welcher Weise durch Juden die deutsche Literatur beeinflußt worden ist.

---

Nach diesen allgemeinen Darlegungen gab ich eine Zusammenstellung des Inhalts. Ich gliederte den Stoff in 31 Paragraphen. Der erste behandelte die Anfänge, Kreuzzüge, Süßkind von Trimberg, wo ich die Gelegenheit ergriff gegen die Überschätzung dieses jüdischen Minnesängers von jüdischer Seite zu protestieren.

§ 2. (14. und 15. Jahrhundert). Anteil der Juden an der deutschen Literatur des Mittelalters. Abschriften und Übersetzungen mittelalterlicher Dichtungen, Notiz aus Reinecke Voß von dem Meister Abryon, der »aller Sprachen gelehrt« sei. — Deutsche Worte in rabbinischen Responsen. Anfänge der jüdisch-deutschen Literatur, das kleine Buch

der Frommen, das Sittenbuch. Bibel und Gebete für Frauen, Kalender. — Satirische Literatur der Deutschen gegen die Juden: Fastnachtspiele und Narrenschiff.

§ 3. Reuchlin und der Streit um die Bücher der Juden. Es handelt sich hier um ein Doppeltes: a) Schmähschriften getaufter Juden, wie Pfefferkorn und Victor von Karben; b) Reuchlins Verteidigungsschriften vom Augenspiegel 1511 an. Es darf natürlich nicht verschwiegen werden, daß Reuchlin 1505 ein (keineswegs judenfreundliches) Schriftchen geschrieben: Warum die Juden so lange im Elend seien. Eine Erzählung des Reuchlinschen Streites (Dunkelmännerbriefe, humanistische Satiren usw.) gehört natürlich nicht hierher, wohl aber eine kurze Darlegung von Reuchlins Studien der hebräischen Sprache und seiner kabbalistischen Bemühungen vom de verbo merifico 1494 an bis de arte cabbalistica 1516.

(Für das Nähere darf ich wohl auf mein Werk Johann Reuchlin, Leipzig 1871, verweisen).

§ 4. Luther. So wenig wie in § 3 die Geschichte des deutschen Humanismus ist in diesem Paragraphen die Entwicklung der deutschen Reformation zu erzählen. Der Hauptnachdruck ist zu legen 1. auf Bibelübersetzung (Mathäus Aurogallus u. a.) und Bibelerklärung (Nikolaus von Lyra, vgl. oben). 2. auf die Schriften: a) daß Jesus Christus ein geborener Jude sei, 1529, b) wider die Juden und ihre Lügen 1544. Der bleibende kulturhistorische Wert der ersten Schrift als Abhängigkeitserklärung des Christentums vom Judentum ist weit stärker zu betonen, als die zeitliche, von einem Augenblickszorn diktierte zweite Streitschrift. Kurz ist einzugehen auf die jüdischen Dinge behandelnden Briefe: Josel von Rosheim, dessen ganze Stellung kurz zu charakterisieren ist. Sodann ist schon in diesem Paragraphen die Beteiligung der Reformatoren und Antireformatoren an der Judenfrage zu streifen: Andreas Osiander, Johannes Eck, Martin Bucer.

§ 5. 16. Jahrhundert. Im wesentlichen darf ich mich für diesen Paragraphen, poetische und satirische Literatur (Schwänke, Romane, Dramen), Predigten und Prosabrochuren der Deutschen gegen Juden auf meine Studie beziehen im II. Bande der Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland.

§ 6. Aktiver Anteil der Juden an der deutschen Literatur. a) Isserlein und Moses Minz, phonetische Untersuchungen. b) Erhaltung deutscher Volkslieder in einer von einem Juden herrührenden Handschrift (vgl. oben). Die an wichtigen Resultaten reiche Abhandlung von Felix Rosenberg in meiner Zeitschrift ist sehr ausführlich darzustellen. Die Bedeutung dieses jüdischen Schreibers ist unvergleichlich. Wie viele solcher Handschriften, das heißt, solcher Betätigungen jüdischer Autoren mögen verloren gegangen sein? c) Das biblische Drama des 16. Jahrhunderts. Es ist einerseits wichtig dadurch, daß es zeigt, wie populär die Persönlichkeiten des Alten Testamentes gewesen sind: Abraham, Saul, David, Tobias u. a., andererseits dadurch, daß gelegentlich religiöse Streitfragen hier zum Ausdruck kommen, die Stellung zu den Juden gekennzeichnet wird, zum Beispiel bei der Behandlung der Esthersage. d) Den Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert bilden zwei jüdische Stoffe: der ewige Jude und der Kaufmann von Venedig. Hier ist ebenso wohl darauf hinzuweisen, wie diese Stoffe, die ursprünglich gar keine jüdischen waren, zu jüdischen wurden, wie darauf, daß mit der Weiterwanderung der Stoffe aus Italien oder England nach Deutschland das antijüdische Element sich verstärkt.

§ 7. 17. Jahrhundert bis zur ersten Hälfte des 18. Zuerst der dreißigjährige Krieg. Selbstverständlich nicht mit historischer Erzählung der Judenleiden, aber mit dem Hinweis auf die Spottgedichte (Kipper und Wipper), und auf die Zerstörung der Schätze jüdisch-deutscher Literatur. Untersuchung der Judaizantes. Frank und die Frankisten.

Die Sabbathai Zewi-Literatur in Deutschland und die damit im Zusammenhang stehenden kabbalistischen Schriften und messianischen Hoffnungen. Gerade diese für die deutsche Kultur schlimmste Zeit bildet für unser Thema eine Periode des Aufschwungs. An der Regelhaftigkeit und an den Spielereien der sogenannten ersten und zweiten Schlesischen Schule haben sich freilich Juden kaum beteiligt, wie sie auch von den Schriftstellern jener Epoche verhältnismäßig wenig behandelt wurden. Aber die Verfolgten, Unterdrückten, in ihrer Bewegung Gehemmten verlangen stürmisch danach deutsch zu lesen und deutsch zu schreiben. In diesem Zusammenhang bilden Glückwunsch- und Spottgedichte, Einleitung und Schlußpoesien von Druckern und Ähnliches, wie sie im II. Bande meiner Geschichte der Juden in Berlin und von Freudenthal in seinem Buche: Aus der Heimat Mendelssohns (Berlin 1900) mitgeteilt sind, äußerst wichtige Kulturmomente. Hier ist aber nochmals auf die jüdisch-deutsche Literatur in ihrer Entwicklung hinzuweisen: die Poesien, wie sie in den Sammlungen von Ulrich, Bodenschatz, Wagenseil u. a. mitgeteilt sind. Eine außerordentliche Bedeutung ist beizulegen den Darstellungen von Ereignissen, die für die Geschicke der Juden bedeutungs- und verhängnisvoll geworden sind, zum Beispiel des Fettmilchschen Aufstandes in Frankfurt, eine noch größere den Dichtungen des Josel Witzenhausen. Sie mögen poetisch noch so geringwertig sein; ihre außerordentliche culturhistorische Wichtigkeit liegt darin, daß rein deutsche Stoffe die jüdischen Anschauungen ganz fern liegen, als Lektüre für Juden bestimmt werden; ein deutliches Zeugnis wie sehr die Juden bei aller Anhänglichkeit an ihren Glauben die geistige Nahrung des Volkes, innerhalb dessen sie wohnten, für sich begehrten. Witzenhausen verdient die ausführlichste Darstellung. Seine Bearbeitung des König Artus nach Wirnt von Gravenberg ist im Einzelnen zu besprechen. Als das merkwürdigste Dokument dieser Über-

gangszeit sind jedoch die Memoiren der Glückel von Hameln, geboren 1645, gestorben 1724 zu betrachten (herausgegeben von David Kaufmann, leider noch nicht übersetzt, das heißt in deutschen Typen und etwas modernisierter Schreibung zugänglich und trotz Feilchenfelds Ausführungen AZdJ. 1898 nicht genügend bearbeitet). Diese Familienaufzeichnungen durchaus nicht für Publikation bestimmt, sind zunächst deshalb so bedeutungsvoll, weil sie vielleicht das ersterhaltene Werk einer deutsch-jüdischen Frau (um nicht zu sagen Schriftstellerin) sind, sodann aber wegen ihrer Sprache und wegen ihres Inhaltes. Die Sprache (jüdisch-deutsch) mit mancherlei Anklängen an Ausländisches dokumentiert den Bildungsgrad des Durchschnittspublikums. Der Inhalt ist von größter Vielseitigkeit, wobei der Literarhistoriker besonders aufmerksam machen muß auf die Weite des Gesichtskreises: Hinweis auf allgemeine politische Ereignisse, ferner auf die Notizen über ihre Lektüre, deutsche Erbauungsbücher, besonders der deutsche Brandspiegel und auf die Einfügung moralischer Erzählungen, wodurch ihre Tendenz zu unterhalten, neben ihrer Hauptabsicht zu belehren, klar hervortritt.

§ 8. Beginn der Aufklärung. In dem ersten der Aufklärung gewidmeten Paragraphen wird der Literarhistoriker geschichtliche Exkurse nicht vermeiden können. Außer dem Nachweis, daß die Aufklärungsgedanken, wie sie von England und Frankreich nach Deutschland überspringend, in theologischen und philosophischen Schriften die Frage der Judenduldung neu erörtern, ist zu zeigen, daß trotz aller beschränkenden Verfügungen, Ideen der Menschenrechte auftauchen: Friedrich der Große; Äußerungen seiner Räte: Mannitius, d'Asnières (Mitteilung aus den Akten in meiner Geschichte der Juden in Berlin). Auf Marquis d'Argens Lettres juives ist hinzuweisen weil sie obgleich französisch geschrieben und von einem Franzosen herrührend, doch eben von einem Manne stammen, der

in Deutschland lebte, deutsche Verhältnisse kannte und gelegentlich beleuchtete; auch die neuerdings veröffentlichten Streitschriften zwischen Voltaire und Abraham Hirschel sind nicht zu übergehen, obgleich sie Prozessakten und nicht eigentlich literarische Dokumente sind. Der wesentliche Inhalt des Paragraphen ist die Zusammenstellung der Zeugnisse für die Juden in den literarischen Werken deutscher Schriftsteller, die man freilich nicht unterschiedlos als Aufklärer wird bezeichnen dürfen. Eine genaue Untersuchung der deutschen Schriften müßte manches Unbekannte an den Tag bringen. Hier sei nur genannt: Loen, der redliche Mann am Hofe, oder die Begebenheiten des Grafen von Ribera, zuerst erschienen 1740; Gellert: Leben der schwedischen Gräfin von G. (die erste sehr ausführliche Darstellung eines wackeren, edel denkenden, menschlich handelnden und ebenso behandelten Juden); Lessings Lustspiel: Die Juden; Nathan der Weise. Bei Lessing ist auf seine persönliche Bekanntschaft mit Juden in Hamburg, Wolfenbüttel (Daveson), Berlin hinzuweisen.

§ 9. Moses Mendelssohn. Die große, von mir geplante Darstellung schließt natürlich das rein biographische aus; wie weit eine solche Ausschließung bei dem ersten, wirklich deutschen Schriftsteller jüdischen Glaubens durchzuführen ist, steht freilich dahin. Vor allem wird es Gegenstand dieses Paragraphen sein, auszuführen, worin der Unterschied zwischen Mendelssohns deutscher Schriftstellerei und den zahllosen bisher von Juden geschriebenen deutschen Elaboraten besteht. Der Freundschaft mit Lessing ist eine besondere Darstellung zu widmen. Die Ausführungen über Mendelssohn als deutschen Philosophen und deutschen Kritikers (Literaturbriefe, allgemeine deutsche Bibliothek) sind natürlich nicht zu vermeiden, aber weise zu beschränken. Wesentliche Bedeutung müßte zukommen:

A) der Tätigkeit Mendelssohns auf dem Gebiete des Judentums:

1. Mischna, Talmud.

2. Mosaisch-talmudisches Recht (Ritualgesetze, Stelle in den Literaturbriefen).

3. Bibel, Übersetzung der 5 Bücher Moses und Psalmen mit den Erklärungen.

4. Jugendunterricht (Morgenstunden).

5. Hebräisch als Schriftsprache, Zeitschrift Ha-Meassef. Wichtigkeit dieser kunstmäßigen Behandlung der hebräischen Sprache auch für die deutschen Juden.

6. Grammatik. Wissenschaftliche durch ihn veranlaßte Bestrebungen des Isaak Satanow u. a.

7. Gebetbuch; auch hier die von ihm angeregten Leistungen David Friedländers und Isaak Euchels.

8. Predigten: deutsche Predigten in der Synagoge, Rossbach, Leuthen, Friedensreden.

9. Rücksichtnahme auf mittelalterliche Philosophen.

10. Religionsphilosophie: Erklärung des Wesens des Judentums (»Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum«).

11. Polemik gegen Andersgläubige: Lavater, Verteidigung Dohms, (siehe den folgenden Paragraphen); Übersetzung des Manasse ben Israel.

12. In einem Anhang ist darauf hinzuweisen, daß fast das einzige, von ihm nicht betretene Gebiet das der Geschichte war. Das ist kein Zufall, sondern eine Wirkung des Mangels an geschichtlichem Sinn, der bei Mendelssohn zu konstatieren und als verhängnisvoll für die Weiterentwicklung zu beklagen ist.

13. Auf den Briefwechsel ist gleichfalls Rücksicht zu nehmen, sowohl den mit Juden, als den mit Christen. Hier ist eine eingehende Würdigung der oben kurz beleuchteten Briefe an die Braut und Frau nicht zu umgehen.

B) Wirksamkeit Mendelssohns unmittelbar für die Juden: Auftreten gegen Beschränkungen.

C) Allgemeine Stellung Mendelssohns: Sehenswürdigkeit Berlins, Bewunderung der Fremden. Das projektierte Mendelssohn-Denkmal.

Als Kontrast gegen Mendelssohns Deutschtum, als Zeugnis, wie wenig deutsch auch die materiell ungemein günstig gestellten Juden verstanden, wäre der Brief des alten Rotschild, 22. August 1780, (von mir veröffentlicht in der Frankfurter Zeitung 1904) anzuführen, in dem eigentlich kein Wort ganz richtig geschrieben ist.

§ 10. Stellung der christlichen Aufklärer zu den Juden. Christian Wilhelm von Dohm und die Gegenschriften; philantropische Bestrebungen unter Joseph II. und die dadurch hervorgerufene judenfreundliche und judenfeindliche Literatur.

§ 11. Die jüdischen Aufklärer: David Friedländer, Markus Herz, Salomon Maimon, Lazarus Bendavid. Die Lebensbilder dieser vier Männer müßten wohl in etwas breiterem Umfange gegeben werden, denn ihr Leben ist auch kultur-literar-historisch von Bedeutung, die Darlegung ihrer gesellschaftlichen Stellung nicht zu vermeiden. Immanuel Kants große Einwirkung auf die Genannten und auf das Denken der Juden überhaupt, ist natürlich breiter zu behandeln als etwaige einzelne Äußerungen des großen Königsberger Philosophen über Juden und Judentum. (Persönliches Zusammentreffen Kants und Mendelssohns, Herz als Schüler gegenüber dem Meister.) Außer den deutschen Schriften der Genannten sind ihre hebräischen, ihre Beiträge in der schon genannten Zeitschrift Ha-Meassef zu analysieren. Isaak Euchel und Hartwig Wessely verdienen eine besondere Besprechung.

§ 12. Einzelne deutsche Dichter jüdischen Glaubens: Issaschar Falkensohn Behr, der polnische Jude, den Goethe schildert, Ephraim Kuh, wobei einigermaßen vor Berthold Auerbachs Schilderung zu warnen ist.

§ 13. Die Juden im deutschen Drama des 18. Jahrhunderts. Wirkung der beiden Lessing'schen Dramen. Der Jude als Wucherer und als Retter, als Gegenstand des Spottes und der Verehrung. Vgl. die kleine Schrift von Carrington (Heidelberg 1892). Als Dichter solcher Dramen: Engel, Iffland, Stephanie und viele andere. Iffland als meisterhafter Vertreter deutscher Judenrollen, schon seit seinem ersten schauspielerischen Versuche. Er hatte sich in solche Rollen so eingelebt, daß er, der Sohn eines christlichen norddeutschen Beamten, auch in anderen Rollen, ja selbst im Privatleben, mauschelte (vgl. Ekhofs sehr merkwürdige Äußerung in »Bühne und Welt« 1905, II. Maiheft).

§ 14. Herder. Beziehungen zu Mendelssohn, wobei eine Zurückweisung der Kayserlingschen Darstellung nicht fehlen darf. Ausführliche Behandlung der Schriften: Geist der ebräischen Poesie; Briefe zur Beförderung der Humanität; Adrastea. Herder als Erwecker der hebräischen Literatur unter den Christen nach ihrem poetischen Gehalte und ihrer wissenschaftlichen Bedeutung. Hinweis auf die orientalische Literatur, die in seinen Spuren wandelt, und auf die ungeheuere Übersetzungsliteratur, die von ihm angeregt ist. Wunderbare Stellen über Judenbekehrung, innere Aufklärung der Juden, Jerusalem.

§ 15. Goethe. Stellung zur Bibel, persönliche Beziehungen zu Juden (David Veit), freundlich-galante Beziehungen zu Jüdinnen; Würdigung Mendelssohns; allgemeine Äußerungen über Juden und Judentum, die trotz einzelner Ablehnung und sogenannter judenfeindlicher Bemerkungen in einer Verklärung des ewigen Bestandes und der weltgeschichtlichen Mission dieser Religion gipfeln (Das Nähere in meiner mehrfach genannten Abhandlung). In einem Anhang ist auf Schiller hinzuweisen, worüber gleichfalls meine schon erwähnte Studie zu vergleichen ist. Breiter jedoch, als dies bisher geschehen, müßte die großartige Wirkung aufgezeigt werden, welche durch die Schriften

beider Heroen auf jüdische Leser ausgeübt wurde. Hier würde Schiller, der sich viel seltener noch über Judentum aussprach, der Löwenanteil zukommen; der Dichter des Idealismus war für die Geknechteten ein Labsal; C. E. Franzos' meisterhafte Skizze, Schiller in Barnow, ist auch für den Historiker ein unverächtliches Material.

§ 16. Die Salons. Gewinnung der Frauen für die deutsche Literatur. Ihre Mission für die Gesellschaft: Rahel, Henriette Herz, Dorothea Schlegel, andere Berliner Frauen besonders die Schwestern Meyer, Frau von Grotthus und Frau von Eybenberg. Der Einwand, daß, da alle diese Frauen dem Judentum untreu wurden, sie in diese Darstellung nicht gehören, ist nicht stichhaltig, denn sie haben auch auf ihre dem Judentum treu gebliebenen Schwestern und auf die jüdische Gesellschaft ganz unendlich gewirkt.

§ 17. Die Romantiker. Arnims teutsche Gesellschaft in Berlin, persönliche Beziehungen (Itzig), Darstellung von Juden in »Halle und Jerusalem«. Brentanos eifrige Judenfeindschaft, dagegen Bettines apostolische Wirksamkeit (Briefwechsel mit Goethe), Verklärung einzelner Juden (die Günderode), Unterstützung jüdischer Jünglinge, persönliche Beziehungen. Bei der älteren Romantik ist mit besonderem Nachdrucke Jean Paul hervorzuheben, nicht nur wegen seines jüdischen Freundes Emanuel (vgl. Gutzkows Roman Fritz Ellrodt). Den jüngeren Romantikern sind einzelne jüdische Schriftsteller anzureihen, z. B. Ludwig Robert.

§ 18. Die Reaktion, die Hephep-Periode, auch in der Literatur. Als Signal dafür Sessa, die Judenschule; besonders Dramen und Romane von Julius von Voss.

§ 19. Börne und Heine. Die Untersuchung, wie weit ihre ganze Schriftstellerei vom Judentum beeinflußt ist, kann ebensowenig fehlen wie die Einzelforschung, ob ihr Stil und ihre Sprache jüdische Eigentümlichkeiten zeigt. Freilich ist eine Gesamtdarstellung ihres schriftstellerischen Wirkens zu vermeiden, aber Börnes Kampf für die Juden,

seine flammenden Worte für Recht und Freiheit sind ebenso ausführlich zu behandeln, wie Heines dichterische Verklärung der jüdischen Vergangenheit.

§ 20. Die Begründung der Wissenschaft des Judentums. Leopold Zunz.

§ 21. Deutsche Predigt und Theologie. Abraham Geiger und seine Genossen.

§ 22. Michael Beer.

§ 23. Die Revolution von 1830. Ständeverhandlungen und Judendebatten. Gabriel Rießer. Das junge Deutschland, seine angeblichen Beziehungen zum Judentum.

§ 24. Nachwirkungen des jungen Deutschland. Fanny Lewald: Jenny. Joël Jakoby: Klagen eines Juden; Jansen: Judenlieder.

§ 25. Die Juden im deutschen Roman in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Spindler: Der Jude, im Gegensatze dazu unter dem Einflusse Eugen Sues, der Kriminalroman, mit seinen grauenerregenden Darstellungen jüdischer Gauner und Verbrecher. Stieber: Geheimnisse von Berlin, August Braß: Mysterien von Berlin u. a.

§ 26. Das Jahr 1848. Beteiligung der Juden an der Politik, Brochuren, Reden, Zeitungen; der Kladderadatsch mit seinen jüdischen Typen; David Kalisch, jüdische Possen und Juden in deutschen Possen.

§ 27. Die erste Ghetto-Literatur. Auerbach, Aron Bernstein, Leopold Kompert: Verklärung des Ghetto, Ironie, Versuche der Amalgamierung zwischen jüdischem und deutschem Wesen (Kulke und Weill sind anhangsweise zu schildern).

§ 28. Die deutsche Literatur der fünfziger Jahre. Als Hauptetappe Gustav Freytag: Soll und Haben. Die Juden des Ostens. Grillparzer: Esther; die Jüdin von Toledo. Friedrich Hebbel: Judith, Herodes und Marianne. Meißner: Schwarzgelb. Gutzkow und andere Zeitromane.

§ 29. Die jüdische Novellistik der 50 ger und 60 ger

Jahre. Die Schriften des Literaturvereins. Ludwig und Phöbus Philippson, Formstecher, Wassermann, Leopold Stein. — Die jüdische Schriftstellerin Rahel (»Zwei Schwestern« u. a.)

§ 30. Die Zeit von 1850. Das nationale Element. Politische Gleichstellung, im Gegensatze dazu: Reaktion. Wirkungen der Verklärung des Judentums in Elliots Daniel Deronda auf Deutschland.

§ 31. Blick auf die Literatur des Antisemitismus. Juden stehende Typen in den Witzblättern, unentbehrliche Figuren im deutschen Roman und Drama. Eine Aufzählung der Dichtungen, in denen Juden gelegentlich oder als Hauptpersonen vorkommen, würde Seiten füllen, daher sind nur charakteristische Typen vorzuweisen und die ganze Art der Behandlung an wichtigen Beispielen aufzuzeigen.

§ 32. Erwachen des jüdischen Bewußtseins. Jacobowski: Werter der Jude. Als Ergänzung dazu, vielleicht als Wirkung der aufblühenden Wissenschaft der neutestamentlichen Zeitgeschichte die zahlreichen Romane, die die Übergangszeit vom Judentum zum Christentum behandeln. Ähnliche Bewegungen im Drama. Sudermanns Johannes.

§ 33. Die neueste Zeit. Aufrichtung eines neuen Ghetto, der große Judenschmerz, jüdischer Stamm und jüdischer Staat (Zionismus), Herzls und Nordaus Dramen; besondere Zeitschriften (Ost und West); Jüdische Lieder (J. Loewenberg u. a.); christliche Dichter als Verklärer des Judentums: Börries von Münchhausen (im Vereine mit jüdischen Künstlern: Lilien) als Schluß Herzls Roman Alt-Neuland.

Die Einleitungsvorlesung — die Darlegung des Inhalts hatte schon einen großen Teil des zweiten Collegs in Anspruch genommen — schloß ich mit den Worten: Ich kümmere mich wenig darum, ob ich Wohlgefallen finde bei den Einen oder ob ich Anderen Ärgernis bereite. Ich kenne nur Studenten, die ich belehren will, nicht aber den zornigen Eifer gegnerischer Parteien. Ich will mir klar werden über ein wissenschaftliches Problem, der Wahrheit

zu dienen, ist mein Beruf. Ein wackerer, einfacher, stiller Gelehrter, Johann Reuchlin, der auch berühmt sein würde, wenn er keine hebräische Grammatik geschrieben hätte und nicht für die Bücher der Juden eingetreten wäre, schloß eines seiner Werke mit den Worten: »Ich weihe dem heiligen Hieronymus die Verehrung, die ihm gebührt, ich neige mich vor Nikolaus de Lyra, sed veritatem colo ut deum«. »Reuchlin, wer will sich Dir vergleichen,« hat Goethe einmal gesagt; ich wage es nicht mich dem Alten an die Seite zu stellen, doch wie er, kann ich zwar den Autoritäten vergangener Zeit huldigend mich beugen, aber als einzigen, heiligen Führer ehre ich nur die Wahrheit.

# Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

1050[2], f. 30—47: über *Flächen-* und *Körpermasse*, anfangend: תשבורת כל מרובע הוא במנות ארכו ברחבו, wo מנות ב »multiplizieren mit« bedeutet; die arabistischen Mathematiker gebrauchen dafür הכות ב, übersetzt aus arab. ضرب في.

1050[4]: Noten zu *Euklid* VI, Theor. 33—38 von einem Schüler (!) des Jakob b. Machir (also XIII—XIV. Jahrh.). Der Pariser Katal. erkennt nicht die Identität mit 1092[4]; Hebr. Übers. 507, 525; BM. 1897, S. 37.

1052[2], hinter באור כלי האצטורלב finden sich 1. *astronomische* Noten (2. aus ibn Esra ס' המספר, s. BM. d. S. 38); 3. arithmetische und geometrische *Probleme*; der Verf. citiert sein ראשית מלאכת השמים, s. unter diesem. — Als Kuriosum sei erwähnt eine hier folgende Anweisung, F r a n g e n zu machen.

1054[4], f. 19—25: verschiedene Erklärungen über die Art, sich der Tafeln des A b r a h a m b. Chijja zu bedienen.

1054[5], f. 26, anfangend: אמר בטלמיוס הכוכבים בעלי הזנבות; in n. 1055 überschrieben תלמי מטשפטי הכוכבים עם תישעה הם שוכל, eine astrologische Behandlung der Kometen, welche dem *Ptolemäus* beigelegt, wahrscheinlich in zwei Übersetzungen existiert, deren eine aus dem Arabischen, womit vielleicht eine dem arabischen Übersetzer *Honein* beigelegte Schrift über die Kometen zusammenhängt; Hebr. Übers. S. 540.

1054[7], f. 32[6]—35: Fragment einer *Astrologie.*

1073[3]: *astrologisches* Fragment, zitiert סודות הנוך (s. unter diesem), ist wohl aus ס' העולם von Abraham ibn Esra.

1078[2], f. 35 b—39: die קביעות für die 14 Jahresformen mit den Konsequenzen für den Kalender [also יד ישערים, s. oben S. 341].

1081[2], f. 15—27: *astronomische* Bemerkungen; im Index von hebr. Übers. S. 1075 wird S. 671 angegeben, wahrscheinlich zu tilgen.

1081[5]: *geometrische* Theoreme und Probleme, wahrscheinlich aus dem Italienischen übersetzt; anfangend: נדצה לבאר רבוע התמונה, Hebr. Übers. S. 595, worauf S. 649 anstatt auf § 365—7 zu verweisen ist.

1083: anonyme *Tabellen* über die Jahre 1361—91; ich habe schon oben (M. b. d. J. f S. 39) gefragt, ob sie die des Jakob »Poel« sind.

1085 Ende: einige astronomische T*abellen.*

1088, f. 1—23: *Arithmetik*, die 4 Spezies und Regel de Tri.

1088[2]: *Kalenderregeln*, anfangend: מאן דבעי לידע מולד של חדש אחד יחשוב.

1089[2], f. 52—70: »kleine Abhandlung über den jüdischen *Kalender*«.

1090[3], f. 57—63: Fragment einer *astronom.* Abhandlung.

1091, f. 1—100: ins Einzelne gehende astronom. *Tafeln*, anscheinend aus dem XV. Jahrh.

1098, f. 1—16: Regeln und Tabellen über den *Kalender*; s. vor. Jahrg. S. 83 unter 1561, wo n. 109 Druckfehler.

[1105[2]: *Almanach* spanisch, in hebr. Lettern, ist offenbar der Bauern-Kalender, welcher auf Esra oder Daniel zurückgeführt wird (s. unten zu Petersburg F. 371); fehlt bei Kayserling, Bibl. Esp. p. 10.]

1120[6] (n. 6): Christlicher *Kalender*, deutsch in hebräischen Lettern, anfangend צו יורש טק ווינר לא ימים (zu Jahrs Tag . . .?).

1120[8], Stücke: 1. Noten über den *Kalender*; 2. *astrologische* Bemerkungen, zu Anfang defekt.

1284[2], f. 99, 100: Christlicher K*alender* in provenzalischer Sprache in hebr. Lettern, die wichtigsten Heiligen nennend; s. Neub., Hist. Lit. t. 31, p. 767; Einleit. in die jüd. Lit. des Mittelalters, Jew. Qu. R. XVI, 759.

1311[3]b: Angaben der Regeln für 13 Zyklen [עגול des Nachschon?]

Petersburg (F. bezeichnet den handschr. Katalog Firkowitsch, dessen Kopie ich aus Zunz' Nachlaß besitze, G. = Jonas Gurland, Kurze Beschreibung der mathemat. usw. Handschr., St. Petersburg 1866 (Neue Denkmäler usw. 2. Heft).

F. 364, G. S. 21, n. 19, defekt und zerrissen: *Commentar* über שש כנפים von Immanuel b. Jakob, zitiert (Isak Alchadib, nach Gurland, in המגיד 1865, S. 87), Mordechai Comtino, בלקחו הגדול אשר כתב, so bei Gurland, daher bei Fürst, Gesch. d. Kar. III, 13 mit der Konjectur Gurland's, daß בלקחו den Pentateuchkommentar bedeute. Offenbar ist בלקחו falsch (möchte Hr. Harkavy uns darüber belehren); im Katalog der Handschr. Fischl n. 16 habe ich בתיקונו oder בלוחו vorgeschlagen; vgl. auch BM. 1898, S. 84 und 1899 S. 100, s. auch zu folg. N.

F. 367, G. 21: *Commentar* zu שש כנפים nach dem Wortlaut bei G.: »Bruchstück des genannten Commentars« zu שש כנפים, also = 566, G. 20 vom Jahre 1415; dazu führt er das Schlußgedicht an, in welchem »der Commentator über seine Erklärungsweise spricht!« Dieses Gedicht ist aber vom Verfasser Immanuel b. Jakob! Firkowitsch, im handschr. Katalog, gibt unter 365 ein Fragm. von שש כנפים »geschrieben 1415«, unter 366 Fragm. von Immanuel's Comm. zu seinem Werke, unter 367 Imm., שש כנפים, Text vollständig mit Endgedicht des Verf. (was G. nicht beachtete). Was soll man nun von n. 21 halten?

F. 369, G. 23: das »Abfassungsjahr« 1413 bei Firk. (BM. 1899, S. 99, s. unten Nachtrag) ist noch sehr zweifelhaft.

F. 371 ist G. 24b, 371 ist mit 370 zusammengebunden worden; daß diese astrologisch-meteorologische Kompilation vom Verf. von a) Jechiel b. Josef 1302 (? BM. 1897, S. 38) herrühre, wie es Gurland »scheint«, hat möglicherweise keine andere Begründung als den *Buchbinder*; der

von G. angegebene Inhalt bietet keine. Der Inhalt besteht *a*) in Angabe des an jedem Wochentage herrschenden Zodiakalbildes, Engels[1]) und Planeten. Man hat sich nicht gescheut, diese unjüdische *Astrologie* im XV. Jahrhundert in Italien dem täglichen Gebetbuch (Brescia ohne Jahr, Fragm., CB. p. 357, n. 2384) und dem sephardischen Gebetbuch ed. Ven. 1581 (f. 81 b hinter שחרית) einzuverleiben; sie findet sich auch in ms. Schönblum 67 in Verbindung mit den 72 Versen. Ein יהי רצון für jeden Tag und den entsprechenden Engel in einem Gebetbuch, ms. Brit. Mus., s. Jew. Qu. Rev. XVI, 78.

*b*) *Gewitter* (רעמים, ob das gedruckte ורעשים רעמים?), Hebr. Übers. S. 905, meteorologische Bedeutung der Zodiakalbilder.

Zuletzt מסורת לעזרא הסופר, die Jahresprognosis nach dem Wochentage des 1. Jan., chaldäisch, wohl aus dem Syrischen transskribiert, dem Esra beigelegt; s. Hebr. Übers. S. 905; auch in München 112[47], spanisch Paris 1105[2]? s. oben zur Stelle und unten n. 375.

F. 372, G. 25: über *Kalender*wesen, Fragm., 2 Blätter.

F. 375 (so, Firk. betitelt שער הרעמים), G. 27: kurze Prophezeiung politischer Ereignisse aus den *Gewittern* in jedem Monat, 5 Bl., anfangend ניסן אם ירעים (so) ביום קודם החסיר; ausführlicher arabisch mit hebr. Lettern in מעשה שעשועים, Livorno 1868, II, f. 26 b betitelt אותות השמים; Hebr. Übers. S. 906; Arab. Lit. S. 273. Ich führe dieses Stück auf, weil es astrologischen Ursprunges ist; s. auch oben n. 371.

F. 539—46 sind wiederum bei G. als 29 zusammengefaßt, wo S. 29: N. 339—345 Druckfehler, *b*) S. 30 ist F. 540—3, *c*) »Ein kleiner Aufsatz über *Horoskopie*,« bei Firk. 544 מאמר לדעת היי הנולד לאחד מחכמי האצטגנינים, דף אחד, dürfte das Horoskop von Abraham ibn Esra sein, welches sich auch in ms. München 202 zwischen seinen

[1]) Schwab's Sammlung von Engelnamen ist mir unzugänglich.

astrologischen Schriften findet (BM. 1896, S. 4, n. 10). G. *d*) ist F. 545.

G. 29e ist F. 546, 2 Bl. זה הוא לדעת מקום התלי בלוחות פרס, ob etwa ein Exzerpt aus Mordechai Comtino's Commentar zu den persischen Tafeln? BM. 1901, S. 64.

Die nachfolgenden mss. sind von Firk. als **karaitische** gesondert, und Gurland folgt ihm, nicht ohne Vorbehalt; aus Werken mathematischen Inhaltes sei es schwierig, die »Nationalität« zu erkennen. — G. glaubte wohl an die tatarische oder chazarische Abkunft der Karäer, welche in neuerer Polemik gegen dieselben vorgebracht worden ist? — Leider hat er gleich beim ersten Werke dieser Abteilung noch weniger Kritik bewiesen als F. F. 710 schreibt eine anfangs defekte Arithmetik einem der alten (קדמונים) Karäer zu, der in Griechenland gelebt habe, und benutzt ein Citat aus Tr. II, Pf. 1, zur Unterstützung karaitischer Astronomie. G. behauptet, der Stil sei der der karaitischen Schriftsteller. Unglücklicherweise liest man jenes Citat in dem gedruckten ס' המספר des Elia Misrachi (M. b. d. J. i 477 falsch »Melechet«) f. 46b (unpaginiert), den von G. mitgeteilten Anfang mit geringer Abweichung dort Anf. שער ב' f. 28; die Worte ע"ד המתיחסים (G. S. 34) sind eine ungedruckte Überschrift zu Tr. II, Pf. II, f. 58; das Citat ibn Esra steht dort f. 5b; eines ferneren Beweises bedarf es wohl nicht.

F. 711, G. S. 34, n. 2, hinter dem vorigen ms. hat ohne Zweifel der (karait.?) *Kopist* desselben auf 8 Bl. eine Anweisung über die *Regula falsi* gegeben, welche die Araber כטאין (hebr. דרך המתנגדים) nennen. Gurland übersetzt falsch: Regel de Tri und möchte diesen Anhang dem ihm unbekannten Verf. der Arithmetik selbst beilegen.

F. 712, G. S. 35, n. 3: Bruchstücke *a*) in türkischer (tatarischer?) Sprache in hebr. Lettern, 2 Bl. aus einer Abhandlung über *Kalender*bestimmungen nach jüd. Cyklus, wovon nur K. 11 und 12 vorhanden seien und

arab. Überschriften, sehr korrupt. F. weiß nichts von jenen Kapiteln, er verzeichnet פירוש רובע דאיירי, d. h. *Erklärung des Quadranten*, arab. רבע אלדאירה (Viertel des Kreises); mit dieser Bezeichnung finden sich Abhandlungen, s. Orient. Litzt. 1902, S. 379, n. 76 (wo in der Anm. irrtümlich hebr. mit Hinweisung auf HB. XVII, 128), S. 469 Anm., 1903, S. 104, n. 16. Die Überschriften von K. 14, 17, 20 passen für eine solche Abhandlung.

*b*) Von F. gänzlich übergangen ist 1 Bl., nach G. aus einem *Losbuch* (ס' גורלות), weil in der mitgeteilten Stelle davon die Rede ist, welche *astrologische* Feststellung während des Loswerfens (בשעת הגורל) vorzunehmen sei.

*c*) Eine Stelle eines *astronomischen* Werkes, ebenfalls von F. übergangen.

*d*) Astronomische *Tabellen* für die Breite von Konstantinopel, kopiert von Josef Tischbi aus Tabellen (für לוח ist wohl לוחות zu lesen; bei F. fehlt auffallenderweise das ganze Epigraph) des Simcha [Isak] nach den Tabellen eines arabischen Astronomen; s. vor. Jahrg. S. 731.

F. 703, G. 4: *Lostabelle* mit drehbarem Zeiger; Firk. hat dafür לוחות הוראת חמבטים בדרך איצטגנינית, »Tabelle der Aspekte nach astrologischer Weise!« Das ist in der mir vorliegenden Abschrift irrtümlich auch zu n. 712 notiert.

F. 715, so lies bei G. S. 39 n. 6, eine arabische Abhandlung über *Neumond*bestimmung nach Wahrnehmung, nach Ansicht der Karaiten; der jüngste angeführte Gelehrte ist Samuel ha-Ma'arabi (XV. Jahrh.), Anfang und Ende fehlen. Die Abhandlung ist in meinem Arab. Lit. S. 305 nachzutragen.

F. 717, G. 8 bezeichnet 2 Bl. als Fragment aus einem größeren Werke über K*alender*wesen. Es dürften eher gesammelte Exzerpte, etwa als Material zu einem Werke sein. »Jehuda b. Machir« ist vielmehr Jehuda Meir Taurizi, der arabische Noten zum מרשד des Samuel Ma'arabi schrieb und 1646 nicht mehr lebte; Arab. Lit. S. 258.

F. 722, G. S. 47, n. 13: *Erklärung* der *Tafeln* in אדרת אליה von *Elia* Baschiatschi, welche F. dem Josef Tischbi beilegt (M. b. d. J. i 476), was Gurland verschweigt.

F. 723, G. 14: Bruchstücke (12 Bl.) aus einem Werke über *Kalender*kunde; angeführt werden Moses Begi (s. vor. Jahrg. S. 81) und Moses מצורדי; dieses Wort ist bei G. ausgefallen, aber aus dem Register S. 53 zu ergänzen; dieser lebte 1602, s. vor. Jahrg. S. 194.

Rom, ms. Talmud Thora, Arithmetik, defekt; ich habe die Identität mit עיר סיחון von Josef b. Moses Zarfati herausgefunden; s. BM. 1899, S. 101.

Vat. 290[13]: Die Angabe ספר על התנועה ist kein Titel; »de motibus sphaerarum« ist zunächst astronomisch, das Werk umfaßt 10 Traktate (מאמרים), Anfang fehlt.

428[20]: על לקות חמה ולבנה (über Sonnen- und Mondfinsternis) ist ohne Zweifel eine jüngere Inhaltsangabe, wahrscheinlich von einem »Scriptor« des Vatican herrührend. Anfang הלקות בס״ט אכרועות [אצבעות] ו״ב דקי אצבעות תמצא חצי שעור זמן.

## Buchhändler und Private.

E. N. Adler in London, B. 48 (The Persian Jews, p. 15): Kalender, 12 pp.

J. Fischl-Hirsch (Buchhändler in Halberstadt und Frankfurt a. M.) n. 52 (HB. XVII, 110) f. 15 b: *Chronologie* und Ritual in X kurzen Abschnitten. Anf. der Vorrede צד אהבתו [בי על] השמים מספרים . . . ידוע הוא כועל; Abschnitt I. בתחלה צריך לדעת החמה. בקביע הדשי בהישוב המולדות השוים. I. beginnt לדעת לפי חשבון זה חלקי השעה תתר״ף. Abschn. VII u. VIII fehlen. In VI findet sich der oft gedruckte Memorialvers משכן שני ומצורעים; s. zu ms. Benzian 48, wo ebenfalls Einiges anonym oder zweifelhaft, Michael 525, Berlin 826 Qu.

Halberstam, s. oben Montefiore.

J. Kauffmann, Buchhändler in Frankf. a M.; Katalog 1883 n. 141: *Trigonometrie*, kurz.

David Kaufmann (Katalog der hebr. Handschr. und

Bücher in der Bibliothek . . . beschrieben von Dr. Max *Weisz*, Frankf. a. M. 1906)[1]).

59 d: *astronomische* Bemerkungen und Abbildungen [wohl richtiger: Figuren], 2 Bl.

261 (zwischen f. 1—6): *astronomische* Regeln.

370 f. 365—73: K*alenderwesen*, Bezeichnung (?) der christlichen Feiertage.

392: Gebetbuch, enthält »K*alenderwesen*«.

513 f. 80: vergleichende T*abellen* des jüdischen und christlichen Kalenders.

519: *Arithmetica*. Hebräische Gleichungen und italienische [d. h. in italienischer Sprache] Rechenexempel — wonach »die ital. Lit. der Juden« in dieser Zeitschr. Jahrg. 1898/9 zu ergänzen ist.

520 f. (?) bis f. 70: K*alenderwesen*.

528 f. 48—59: המזלות תכונתם וסגולתם, über den Zodiak, wie es scheint, *astrologisch*.

530, IV: *astronomische* Bemerkungen.

Schwager (Buchhändler in Husiatyn, Ungarn) איצר כלי חמדה, Catalog 11, 1906: S. 5 n. 20): לוחות וסדר הקביעות וענייני מולדות וד' תקופות שיסד ר' יוסף בכור שור, s. unten Nachtrag zu c 14.

121 f. 37[b] (XVIII. Jahrh.?) über שעור מקוה Maß des Quellenbades.

Ich schließe dieses Verzeichnis der anonymen Schriften und damit auch die ganze Abhandlung selbst, indem ich auf 2 titellose Schriften hinweise, welche nur aus Citaten bekannt sind.

Ein ungenannter Sohn des Simson b. Abba Mari b. Abraham (aus Sens) schrieb über den Kalender, Neubauer in Rabbins (Hist. Littér. XXVII) p. 441. Im Index p. 762: »Simson p. 542«, konfundiert mit dem obigen Simson.

---

[1]) Ich wiederhole die Angaben des Katalogs meist wörtlich, aber unter Vorbehalt.

Im Jahre 1660 verbrannte eine *astronomische* Schrift, nach Katalog der Straßburger Handschr. S. 70.

## Nachträge,

Berichtigungen und Zusätze zu beiden Abteilungen.

Ehe ich zu nachträglichen Bemerkungen in der Reihenfolge der BM. und dieser Zeitschrift schreite, mag hier eine kurze Mitteilung Platz finden betreffs einer Quelle, deren Kenntnis ich erst jetzt (Januar 1906) der Freundlichkeit des Herrn Oberbibliothekars Dr. *Valentin* in Berlin verdanke, so daß ich nicht in der Lage bin, sie in angemessener Weise zu verwerten, was nun Andere ausführen mögen.

In den »Memorias de Litteratura Portugueza publicadas de la Academia Real das scienzias de Lisboa«, tomo VIII, Lisboa, 1812, finden sich 2 Artikel von *Antonio Ribeiro dos Santos*, der 1. über die Anfänge der Buchdruckerei in Portugal, worin Kap. IV p. 29—45 die hebräischen Drucke in 3 Artikeln behandelt (2. ohne Jahr, 3. ohne Ortsangabe); Kap. V, lateinische Drucke, besteht hauptsächlich (p. 46—51) in einer genauen Beschreibung des Almanach von Abraham Zakut (BM. 1894, S. 68); vgl. weiter unten.

Der 2. Artikel (p. 148 ff.) über einige portugiesische Mathematiker, handelt auch darunter von einigen Juden, zum Teil nach Quellen, die ich nicht weiter verfolgen kann, und ohne genaue Zeitangabe, nur nach den Herrschern Portugals gesondert. Ich gebe zu den Textstellen auch die Seitenzahl der angehängten Noten, welche von demselben Gelehrten handeln, und füge zum Regenten die anderweitig bekannten Regierungsjahre[1]).

P. 151 unter Alfons IV. (1325—57) ist nur von Juden überhaupt die Rede; p. 153 Alfons V. (1438—81); Abra-

[1]) Ich benutze: Adjumentum memoriae etc. Viennae, sumpt. societatis [Jesu] 1760, 16°.

ham Guedelha oder Gadelha [wohl = Gedalja], Kosmograph des Don Duarte.

P. 163—6 (João II., 1481—95) 3 Juden: Moyses, José und Rodrigo, die beiden letzteren Ärzte des Königs; Graetz VIII, 54, 70 erwähnt Don Mose unter Joh. I., 1391; s. dagegen Kayserling, Gesch. II, 38; vgl. Carmoly, Hist. des méd. p. 105, 258; über Rodrigo s. Depping bei Zunz, zu Benjamin p. 266; Carmoly l. c. p. 124; Kayserling II, 86; vgl. unten Jos. Vicinho.

P. 166. Abraham »Astrologo« [ob Sacut?]. Daselbst Diogo Rodriguez Castro, über welchen mehr in der Note p. 219—22, wo er vom Verf. des Buches: Clima e sito de Portugal (dem Alfons gewidmet) unterschieden wird. Kayserling hat die Identität mit Abraham Zacut, dem Verf. des Almanach, angenommen (B. E. S. 110), wogegen ich Bedenken äußerte (ZfHB. VII, 1903, S. 110); die Frage bedarf einer gründlichen Untersuchung! Über Abraham s. p. 177, 225—8.

P. 176. Diogo Mendez Vizinho aus Covilhã oder Coxo, Astrolog, heißt nicht Josef; von Josef V., dem Schüler Abr. Sacut's, ist p. 226 die Rede; die Identification bei Kayserling, B. E. p. 108 bedarf noch der Bestätigung; vgl. ZfHB. l. c.

## Einzelnes.

Zu den einleitenden allgemeinen Betrachtungen der ersten Abhandlung gab ich am Anfang der zweiten (vor. Jahrg. S. 79) einen kleinen Nachtrag von Schriften über Mathematik bei den Juden, Geschichte und Beschaffenheit des jüdischen Kalenders; meine beiden Artikel über denselben (im Jahrbuch zur Belehrung usw., Beilage zum Volkskalender, Breslau 1895 und 1896) sind schon oben gelegentlich erwähnt. Ich ergänze hier diese Literatur[1]), soweit sie durch eigene Anschauung oder durch Besprechungen oder Kataloge zu meiner Kenntnis gelangte.

[1]) Bei der geringen Zahl der Schriften lasse ich die Klassifizierung in § 4 (BM. 1893, S. 105 ff.) hier fallen.

Ich bemerke hierzu und zugleich in Betreff aller hier folgenden Angaben, daß ich aus sachlichen und persönlichen Gründen die neuere periodische Literatur, namentlich die für weitere Leserkreise bestimmte, nicht verfolgen kann, auch auf fernere Ergänzungen und Berichtigungen mich nicht planmäßig einlassen, nur für besondere Fälle mir dergleichen vorbehalten kann, so daß ich nunmehr bitten muß, Derartiges nicht mehr an mich zu adressieren, sondern an die l. Red. der Monatsschr., welche über die Zweckmäßigkeit des Abdrucks zu entscheiden hat.

**Literatur** (chronologisch).

Halma (l'Abbé), Dissertation sur le Calendrier judaique, in der Ausgabe von Ptolemaeus, Hypothèses etc., Paris 1820, 4°, p. 19—40.

Man liest da: »La nation hébraique, la première dans l'histoire, est la dernière en rang dans les sciences. *L'astronomie* surtout parait avoir été l'objet de son *aversion particulière* (!), elle ne la connaissoit que par l'abus que les Chaldéens en fesoient sous le nom d' astrologie pour leurs divinations«.

Der Abt Halma galt als Astronom; er hat im Himmel viel gelesen, jedenfalls mehr als in der Bibel.

M. Jost, das Kalenderwesen (der Karaiten, als 1. Abschnitt des Artikels: Lehre der Karaiten), in Israelit. Annalen 1839, N. 18, S. 137.

H. Backhaus, Berechnung jüdischer und christlicher Daten nach neu erfundenen Systemen, Berlin 1854, 3. Aufl. 1862. Der Verf. war, wenn ich mich recht erinnere, in seiner Jugend Lehrer in einer kleinen Stadt. In Berlin arbeitete er lange als Buchhalter, namentlich als Verfasser zahlreicher Reklamen für das berühmte Malzbier des Brauers Hoff (Jude), litt zuletzt an Verfolgungsphantasien. Ich glaube, unter dem ms. zum 2. Teil der Geschichtsliter., welches in Frankfurt dem Tageslicht entzogen liegt, findet sich eine These, welche keinen Anklang fand

(über jüd. Sekten?). B. besaß große Belesenheit und treffenden Witz; sein Todesjahr habe ich nicht notiert. Bei Fürst fehlt er. Wenn ich nicht irre, half er bei der Korrektur einiger meiner Schriften, vielleicht bei der hebr. Bibliographie.

R. J. Wunderbar (Reuben b. Josef), Lehrer in Riga, לוח לכל השנה, Immerwährender Kalender der Juden. Deutsch und hebräisch. Nach den Quellen bearbeitet. Dessau 1854, 9 u. XV Seiten, nachzutragen bei Fürst IV, 537, wo auch seine bibliographischen (nicht immer richtigen) Mitteilungen im Litbl. d. Or. nicht verzeichnet sind.

Aug. Dillmann, Über den Kalender der Israeliten vor dem babylonischen Exil, Abhandlung der Berliner Akademie 1881, Sonderabdruck (23 S.).

David Friedländer, סדר העבור, Budapest 1882. Ich kenne nur den Titel.

B(erl). Goldberg, Note sur le calendrier juif, Paris 1883 (Jahresberichte der Geschichtswiss. VI, 1883, S. 38).

Rob. Schramm, Darlegung der in den Hilfstafeln für Chronologie zur Tabulierung der jüdischen Zeitrechnung angewandten Methode, Wien, Gerold's Söhne, 1883, Lex. 8° (43 S., Preis 80 Pf., Auszug aus Rechenschaftsber. d. Wiener Akademie, Jahresber. daselbst).

Josef Lourié (= Luria, Lorja?), Matematigeska Teorie ebreiskago Kalendar (Mathemat. Theorie des hebr. Kalenders, russisch), Mohilew o Dnieper 1888 (IX u. 152 S. und 9 Tabellen; s. Rev. des Ét. Juives XVI, 307).

Israel Trop, חקירה בדבר קביעת השנים לאותות ולמועדים, בימי חכמי התלמוד, über die Feststellung des Kalenders zur Zeit der talmudischen Gelehrten; in הכרם, hebr. Jahrbuch für Literatur und Geschichte des Judentums, her. von L. Atlas, Warschau 1887(—1888), II. Abteilung S. 17—36. Der Verf. hält die Erwähnung der 793 Stundenteile im Talmud für echt!

Isidore Loeb bespricht in einer französischen Ab-

handlung (Revue des Études Juives XIX, 1889 p. 202 ff.) die jüdische Chronologie in historischer Beziehung, dabei p. 210 die des Albiruni, 211 die Kalenderänderung bei den Karaiten, 212 den Beweis für die Existenz des jüdischen Kalenders im VI. Jahrh., p. 214: die »Tekufa des *Ada*« ist eine *Fiktion* — noch niemand habe die 1080 Stundenteile genügend erklärt (motiviert).

Eduard Mahler, Chronologische Vergleichungstabellen, nebst einer Anleitung zu den Grundzügen der Chronologie, II. Heft (S. 69—140), die Zeit- und Festrechnung der Juden, Wien 1889 (Rev. des Ét. Juives XIX, 157).

The Calendar of *Enoch* and the book of Jubilees, By Benjamin Wisner Bacon; in »Hebraica« vol. VIII, 1891/2 p. 124—31.

L'Abbée Mémain, Notice sur le calendrier pascal depuis Moïse jusqu'à nos jours, Paris 1896 (VII u. 93 pp.; Revue des Ét. Juives, XXXVI, 131).

Sh. B. Barnaby, Elements of the Jewish und the Muhammadan Calendars, London 1901.

Giov. Schiaparelli, L'Astronomia ecc. 1903 (vor. Jahrg. S. 79), s. meine Notiz in ZfHB. 1905, S. 94. Über die deutsche Übersetzung von W. Lüdtke, Gießen 1904, s. vor. Jahrg. S. 753.

A. Kistner, Der Kalender der Juden. Vollständige Einleitung zu seiner Berechnung für alle Zeiten, Karlsruhe 1905 (102 S., s. vor. Jahrg. S. 250).

Als Nachtrag zur Einleitung stelle ich hierher folgende geschichtliche Bemerkungen über den Kalender:

Der jüdische Kalender ist im IV. Jahrh. nach dem griechisch-babylonischen festgestellt, nicht in Palästina, nach Theodor Reinach, Revue des Ét. Juives XVIII, 93.

Im X. Jahrhundert waren noch abweichende Ansichten über den Kalender, der nach Schluß des Talmuds in Babylon im VI. oder VII. Jahrh. festgestellt worden (Poz-

nanski, Jew. Quart. Rev. X, 157/8, vgl. unten zum Streit des Ben Meir mit Saadia).

In einer Anzeige von Simon's Grundzüge (1897) bemerkt Prof. M. Cantor (Histor.-Liter. Abteilung der Zeitschr. für Mathematik, Bd. 37, 1892, S. 56): »Eine mathematische Formel, wie sie Gauß und Andere für die christliche Osterrechnung geschaffen haben, scheint den jüdischen Kalenderkundigen nicht bekannt zu sein«. Simon gehe nicht über die Empirie hinaus. — Sollten die רחיות eine Formel stören, oder unzweckmäßig machen?

### Vieljährige Kalender
aus der neuesten Zeit.

M. Katzenellenbogen, 100-jähriger Kalender, J. 5532—5632 (so), Frankf. a. M. 1856 (Katalog Boas Nachf. N. 6 n. 1154).

H. Levy, »Allgemeine Zeittafel« für die jüdische und christliche Zeitrechnung (für 1740—1840), Berlin 1868 (Catal. Boas N. 4, S. 19, n. 853).

Leopold Raab, Universalkalender für die julianische, gregorianische und jüdische (jüd.-julian. und jüd.-gregor.) Zeitrechnung, Budapest 1887 (VIII, 648 S.; geht nur bis zum J. 2240, s. Rev. des Ét. Juives XVIII, 155).

Jekutiel Kalisch, לוח על ק״כ שנים, London fol.

לוח על ר׳ שנים, London 1885 (Katal. Poppelauer, N. 3, n. 703 u. 704).

Mordechai Bilski (= Bielski?), לוח ישרון, über 400 Jahre, Zytomir 1890 (תר״נ, 56 S.).

### Einzelnes.

In den nachfolgenden Bemerkungen, nach der Reihenfolge der Abhandlungen, sind bei Verweisungen dieselben Buchstaben wie in A. Goldberg's Register (die jüd. Mathematiker, Frankf. a. M. 1901) angewendet, wonach: a) = Bibl. Math. Bd. VII, 1893, b) 1894, c) 1895, d) 1896, e) 1897, f) 1898, g) 1899, h) 1901, i) Abhandl. zur Gesch.

der Mathem., Heft IX, Leipzig 1899. Hieran schließt sich k) = Monatsschr. 1905, I) 1906.

Unter den Mitteilungen Anderer hebe ich die sehr zahlreichen des Dr. Al. Marx, Prof. in New-York, hervor, welche vorzugsweise in Hinweisungen auf Quellen und in Beschreibungen von mss. oder in Auszügen aus solchen bestehen. Die bedeutenderen darunter sind am Schlusse durch (m) bezeichnet.

a) **1893**, S. **69**, Z. 16 v. u.: *Endbuchstaben* (auch S. 71), nach A. Epstein, Rev. des Ét. Juives, XLII, 194, im X. Jahrh. in der Masora.

— Z. 8 v. u. Ziffer, Null, s. auch zu k 479 und Verschiedenes von Fischer, ZDMG. LX, 253.

**70** Anm. 1, s. BM. VII, 42.

**71** Z. 18 lies § 8. — Z. 22: 46, l. 41. — Z. 15 v. u. 1080 Teile, worüber gewöhnlich die עברונות handeln. — Z. 8 v. u. Kainan als Astronom, s. Buch der Jubiläen (jüd. Ursprungs) 8, 34, wozu Charles' englische Übersetzung andere Quellen anführt (m). — Z. 5 v. u. 1885 l. 1884 und so in Katal. München zu n. 231[1] in beiden Auflagen für 1084 (m).

S. 105 ff. Literatur, s. oben S. 479.

b) **1894** S. **38**, Z. 7, s. zu d 41. — **38/9**, משנת המדות die Ausgabe ist unvollständig. Dr. Marx besitzt eine Abschrift des Geniza Fragmentes msc. 18 der Bodl. (n. 2634 der noch nicht erschienenen Fortsetzung von Neubauer's Catalogue), welches er edieren will. Über בריתא דמ"ט מדות zitiert er Grünhut, ס' הליקוטים II, wo die Fragmente gesammelt sind; Nachträge in ZfHB. IV, 101 Anm.; Ch. M. Horowitz, תוספתא עתיקתא I, 8, weist nach, daß die בריתא דמלאכת המשכן aus 49 Paragraphen bestehe, und findet Beziehungen derselben zu מ"ט מדות, vielleicht mit Recht (m). — Über משניות von Euklid s. f 68.

**40** Z. 2: בריתא דשמואל, auch gedruckt in Wilna

1867, nach Supplement zu Benj. ב 579 § 14. — Eine Ausgabe בר' דש' הקטן Petrikow 1901, mit Commentar שבילי התאזרות von Arje Loeb (»Leib«) Lipkin אב"ד דווישקנא verzeichnet die bibliogr. Monatsschr. קרית ספר [wo gedruckt? St.], 1903, Nov. 3, S. 43. Einige interessante noch nicht näher untersuchte Fragmente stammen aus der Genisa [jetzt Bodl.? St.]. — N. Brüll, Jahrb. IV, 102 ff. (nachträgliche Sammlung von Zitaten) hält den Urgroßvater von Scherira Gaon für den Verfasser. Das von Neubauer (2244[2]) nicht erkannte Fragment (s. HB. IX, 175) beginnt mit K. VI, S. 18, Z. 1 der Ed. Frankf. und hat Ende K. VII einige in der Ed. fehlende Zeilen, wie Dr. Marx bei einer Vergleichung vor 2 Jahren fand (m).

**43** Z. 14, Ahlwardt schreibt Albittani!

**79** Z. 5 v. u. lies: Rapoport.

**82** Z. 10 v. u.: Andruzagar, scheint auch corrumpiert in אלכרוזאנ, אלכרוואנר und אלאנודיתנ; s. mein Verzeichnis der hebr. Handschr. in Berlin II, 145 Col. 1.

**83** A. 10 (Biruni) Schreiner, in Rev. des Ét. Juives XII, 258. — S. auch Landauer, Gött. Gel. Anz. 1880 S. 781 (m) und BM. 1892, S. 55.

**101** Z. 4: »Compendium des X., lies: »Commentar bis zum X. Buche«.

**103** Z. 6: אלמוארית v. Saadia Gaon, ediert 1897 in Oeuvres, t. IX. Arabische Autoren über Erbschaftskunde habe ich gesammelt im X. Artikel der Abhandlung: Arab. Mathematiker usw. in Orient. Littzeit. 1904, Col. 205 bis 1906, Col. 28.

Über Saadia's Polemik mit »ben Meir« über die Kalenderrechnung genüge hier eine Verweisung auf die jüngste Abhandlung von A. Epstein . . . מחלוקת בן מאיר, Sonderabdruck aus הגרן 1906 (27 S.).

Ein Fragment des arabischen כתאב אלתמיז (Arab. Lit. S. 50, n. 12) fand sich in der גניזה; Jew. Qu. Review XVI, 98.

Nachzutragen ist Jehuda b. Josef aus Rakka, Schüler des berühmten Thabit (836—91), also Zeitgenosse Saadia's, dessen Ansichten über den Kalender (in einer arabischen Schrift?) Josef Kirkisani widerlegt; ob Karäer? Arab. Lit. d. Juden S. 36.

In jene Zeit gehört vielleicht ein Autor, dessen Namen selbst noch nicht sichergestellt ist. In dem von Harkavy edierten Gutachten (Studien IV, Berlin 1887, S. 201) wird eine Schrift בחשבון המזלות, betitelt לאותות ולמועדים, von רב בר לוי (so) angeführt. Harkavy (S. 376) sammelt Erwähnungen eines Levi, unt. And. eines Levi b. Jakob, der sich mit Kalenderrechnung nach Saadia's Ordnung beschäftigte. Harkavys Artikel: »Ein bis jetzt unbekanntes Werk über Astronomie aus der Epoche der Gaonim (Rab Bar Levi) usw.« (in Isr. Monatsschrift, Beilage zur Presse, 1887, n. 5) habe ich nie gelesen.

**404** Z. 2, ZDMG., auch Bd. 25, S. 404 zu Bd. 24, S. 362.

c) **1895**, S. 22. Hai Gaon's Erklärung über das Beet (ערוגה) enthält die von Harkavy edirte Sammlung von Gutachten, S. 425; s. Louis Günzburg in Jew. Qu. Rev. XVII, 269, der auch Chananel's Comm. erwähnt und p. 283 ein anonymes Gutachten darüber mit Figuren aus der גניזה ediert.

**44** § 19. Un chapitre inédit de Sabbatai Donnolo edierte Neubauer in Rev. des Ét. Juives XXII, 1891, wo p. 215 in Worten das J. **742** = 982! s. auch zu S. 49 A. 8.

**47** § 20: Hasan, eine handschr. Randnote zu עברונות Ed. 1560 in der Bibliothek des jüd.-theol. Seminars in New-York zitiert im Namen Hasan's den chronologischen Reim, den Israeli (IV, 2 f. 5, Ed. Cassel, vgl. 33) im Namen des חכם צרפתי anführt (m); f. 5 zitiert Israeli den Reim im Namen beider; wer ist der Zarfati?

**48** Z. 12: Jehuda b. Rakufial, auch angeführt in ארחות חיים II ms. Günzburg (vgl. e 74), nach Groß, Mtschr. 1868, S. 582 (m).

**49,** Anm. 8, Der Comm. des Sabbatai Donnolo ist nachgedruckt in ס׳ יצירה mit 10 Comm., Warschau 1884 (m).

**97:** Abraham b. David, s. e 73, Anmerkung.

**98** Z. 15 v. u.: Nagdila, vgl. Harkavy, Studien I, 165, Z. 4 v. u.

**101,** Ende des Textes; ein jüdischer Anonymus in Sicilien liefert dem arabischen Astronomen al-Zarkali astronomische Beobachtungen (mein Études sur Zarkali).

**102** Anm. 8, das Citat in Moses Ibn Esra lautet: יצחק בן ברוך אלקרטבי ז״ל עאלם פי תוב מתפנב פי צרונן אלמתעאלם מן אהל אלפקה ואלריאצה שאערא כטיב כרם אלרולה אלעבאדיה, כאדוא ת עלימה אלריאציה ובאלצנאעה אלנגומיה, ועתם קרה וטאר דכרה לדיהא תופי פי גרנטה סנה תתנ״ד ודפן בקרטבה.

d) **1896** S. **34**, Eljakim ha-Levi, Verf. des Kalender-reims אם היום פורים mit Akrost. (wahrscheinlich 1130), ms. Berlin 221 (II, 70 Col. 2, Michael, אור 225).

Daselbst (Abraham bar Chijja) Z. 14 und

S. **35** l. Z. חשבון מהלכות הכ׳, ms. Halb. 110, bei Hirschfeld n. 422, S. 126, Z. 5 für אל שנטה אלשרטה.

**36** n. 5 חעבור, ms. J. Kauffmann (Katalog, 14. n. 72), später Halberst. 462, jetzt im jüd.-theol. Seminar in New-York, ist am Anf. und Ende defekt (m).

**37** n. 6: Liber Embadorum, edirte M. Curtze in den Abhandlungen zur Gesch. d. Mathem. und wies nach, daß dieses Buch von Leonardo Pisano, genannt Fibonacci, nicht bloß zum Muster für seine Geometrie genommen, sondern auch großenteils wörtlich abgeschrieben worden ist. Dadurch erweist sich Abraham als Lehrer der arabischen Geometrie für Europa durch Jahrhunderte; vgl. ZfHB. VIII, 90.

**37/8:** מגלת המגלה, s. Guttmann, Mtschr. 1903, S. 440 und 1905, S. 334 Anm. (Bodin); eine latein. Übersetzung eines Teiles habe ich nachgewiesen in ZfHB. IX, 59.

**39** Z. 3: Die Zahlensymbolik des Abraham Ibn

Esra von M. Olitzki, in Jubelschr. Hildesheimer, Berlin 1890, S. 99—120.

Daselbst n. 2 המספר, auch יסוד המספר, wird noch immer nicht genügend von ibn Esra's המספר über die Zahlwörter und einem anonymen חכמת המספר (s. oben S. 212, wo »ebenso betit.« ungenau) unterschieden. Unser von Mor. Silberberg 1895 ediertes Schriftchen[1]) enthält 7 Kapitel; das Vorwort beginnt: בעבור כי השם הנשגב לבדו ברא בעולם העליון תשע ענולות גדולות. Der oben S. 212 mitgeteilte Anf. über die Inder steht bei Ibn Esra in der Vorr. vorl. Z., deutsch S. 2. Eine 2. Rezension ist unbekannt, vgl. Silberberg, S. VI. Ms. Schwager 297 ist falsch betitelt סוד המספר, der Schluß scheint fremde Zutat.

Der anonyme מאמר בחכמת המספר וחכמת החשבון, ms. Schwager 332 ג (S. 51) ist vielleicht eine Erklärung des Commentars zu Exod. 3, 25, wo der Excurs ebenso beginnt: ודע כי האחד.

**40** n. 4 העבור, ausführliche Analyse bei N. Brüll, Jahrb. III, 161 ff., wo für Elia del Medigo l. Josef Salomo, s. Geiger, Melo Chofn., S. 12.

Das. Z. 9 v. u.: Comm. v. Salomo, s. die Berichtigung in g 97.

**41** Z. 10: Katalog, s. Verzeichnisse II, S. 136.

Das. n. **7**, Man. *Grossberg*, der emsige Herausgeber hebräischer Handschriften »unberufen« (in üblem Sinne)[2]) edierte (London 1902) hinter dem vielfach verstümmelten דונש . . . (so) ס' יצירה עם פרוש אבוסהל (Columnentitel: פירוש ס' יצירה), S. א bis ט"ו die Übersetzung des Buches der Eklipsen mit dem widersinnigen Titel: ספר למשאלה בקדרות מהח' ר"א אבן עזרא und dem Abfassungsjahre (הברו) 908 (1148). Er hat vielleicht למשאלה nicht für einen Namen, oder für den eines Mannes gehalten, dem Ibn Esra das Schriftchen

[1]) Zum Zitat: »Gründe der Tabellen« טעמי הלוחות gegen Ende (S. 88, h 79) hat S. nicht bemerkt, daß dieses Werk erhalten sei.

[2]) Vgl. ZfHB. III, 1898, S. 29.

widmete. Dergleichen Unfug ist nur in der hebräischen Literatur zu finden!

Das. n. 8: אגרת השבת edierte M. Friedländer in Transactions of the Jewish histor. Society of England II, 1894/5 (m); mir sind sämtliche Veröffentlichungen dieser Gesellschaft unzugänglich. — Text mit deutscher Übersetzung und Noten von M. Chajes in Florenz, als Anhang zu M. Büttner: »Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen«, in Denkschr. d. k. Akademie d. Wiss., philos.-histor. Kl., Bd. 51, Wien 1905, 4°, S. 231—4. Die Vergleichung des mittelalterlichen, späten Apokryphs mit der rhetorischen Composition des jüdischen Theologen ist nicht ohne Interesse.

Das. n. 9.: al-Muthanna; Suter, BM. 1903, S. 127 vermutet *al-Biruni*, was ich vom Standpunkt der hebr Paläographie aus für wahrscheinlich erklärte, in der Oriental. Litzt. 1903, Col. 488.

Das. n. 10: Horoskope, ob ms. Petersburg, Gurland n. 31 c? . .

Das dem ibn Esra beigelegte geomantische Loosbuch (גורלות החיל), welches kaum mit Astrologie zusammenhängt, ist sehr verdächtig, obwohl auch ein bisher unbekanntes Gedicht darüber ihm beigelegt wird. Dr. Marx teilt mir aus einem wahrscheinlich in Afrika 1811 geschriebenen ms. (Fischl 61 f. 114 b) mit: שיר הראב"ע על גורל החול, anfangend אגל רז בשירים במלחמת אנשים, nach Gabirol's Wein lied.

Das andere ס' הגורלות (auch gekürzt als פיקה עורים), worin Vögel antworten, zuerst Ferrara 1556 gedruckt (ZfHB. VIII, 29), ist sicher untergeschoben.

In demselben ms. f. 128 wird dem Ibn Esra eine kurze Notiz über die Eigentümlichkeit der sogen. »befreundeten Zahlen« beigelegt, vielleicht ein Excerpt: סגולת המספר[ים] הנאהב[ים] להרב בן עזרא, אמר אברהם בן מאיר הספרדי ראה זה הדש כדי שתעמוד על הפרק בזכרון כל מה שנמצא לר אשונים

בסגולת המספרים הנאהבים, לדע כי המספרים הנאהבים הם ר"ך ורפ"ך. — Über diese Zahlen, deren Faktoren multipliziert und addiert dieselbe Summe geben, schrieb schon Thabit eine Monographie (Suter, Mathemat. S. 35 gibt keine Erklärung); unter Juden ist wohl Nachschon Gaon (Rev. des Ét. Juives XXXIX, 312) der erste, bei dem die Kenntnis derselben zu finden ist. Ich habe wiederholt Nachweisungen über dieses jetzt verschollene Curiosum gegeben; s. die Citate in ZDMG. XXIV, 369; HB. XIV, 38; Hebr. Übers. S. 34; Abr. Ibn Esra S. 92.

**78** Z. 4: Jakob b. Simson, s. Ztschr. החוקר I, 191: Commentar zur ברייתא דשמואל. — Vgl. A. Epstein in Rev. des Ét. Juives XXXV, 240—46; Groß, Gallia jud. p. 514; Berliner, Einleit. (השלמה) zu Machsor Vitry S. 186 (m).

Das. Z. 7: Samuel b. Meir, s. auch Steinschneider, Der jüd. Kalender, II, 43; Groß, Gall. jud. p. 637.

Das. Z. 11: Menachem b. Salomo, שכל טוב Ed. Buber, Berlin 1901, I, 90—95; A. Epstein in Rev. des Ét. Juives XLIII, 230.

**80** Z. 7 v. u., Lasar *Dünner,* Cand. mathem. (aus Cöln), Die älteste astronomische Schrift des Maimonides (מאמר העבור), aus 2 Manuscr. in Paris, zum 1. Mal ins Deutsche übersetzt mit sachlichen Anmerkungen usw., Inauguraldissertation (Erlangen), Würzburg 1902 (54 S., vgl. Hebr. Übers. S. 599).

Nach S. 6 ist es schwer zu entscheiden, in wieweit hier Arabismen vorliegen. Die eigentliche Abhandlung trägt ein vollständiges Gepräge eines hebr. Urtextes. Der Vermutung Dünners, daß Einleitung und Ende allein aus dem Arabischen übersetzt seien, fehlt es an Analogien in der Übersetzungsliteratur. — Z. 5 v. u.: Cordova kommt nicht in Betracht, s. Orient. Litzt. 1901, Col. 276.

Der betr. Abschnitt des משנה תורה ist deutsch übersetzt von E. *Mahler*[1]), hebr. u. deutsch mit Einleitung

[1]) Maimonides' Kiddusch ha-Chodesch, übersetzt und erläutert von E. Mahler, Wien 1889, s. Baneth S. III.

und Noten von *Baneth* (Maimuni's Neumondsberechnung), 16, 17, 20, 21 der Jahresberichte der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums 1898/9 in 4°, 1902/3 in 8°.

Die den Kalender betreffende Partie des von *Maimonides* in arabischer Sprache verfaßten Commentars zur Mischna (פרוש המשנה), Traktat Rosch ha-Schana I, 3—III, 1, edierte M. *Friedländer* arabisch mit eigener hebräischer Übersetzung, in Jubelschrift Hildesheimer, Berlin 1890, hebr. Abteilung, S. 95—103.

**81** Z. 6. Ich knüpfe an Maimonides eine neue Nachricht über seinen Schüler Josef b. Jehuda ibn Aknin (gest. in Aleppo 1226), der schon mit dem Lehrer die Astronomie des Arabers Djabir ibn Afla'h korrigirte und ohne Zweifel der Verfasser einer arabischen Abhandlung über die Kalenderrechnung ist — כתאב אלביאן פי חסאב אלעבור — wovon Hirschfeld ein Fragment der גניזה entdeckte (Jew. Quart. Rev. XVI, 690), aber einem unbekannten Namensgenossen beilegte und Poznanskis überzeugende Argumente für die Identität (das. XVII, 168) bezweifelt (das. 369).

Die Hauptquelle über Josef ist bekanntlich sein Freund, der Wezir al-Kifti, die Quelle von Ibn abi O'seibijja und Bar Hebräus, nach welchen der mangelhafte Artikel bei Suter, die Mathematiker und Astronomen der Araber, Leipzig 1900, S. 136, n. 342; s. Orient. Litztg. l. c. 1901, Col. 276.

**81** n. 2: Gazzi, lies Gâzi, אלגאזי.

**82** Z. 7: Elchanan b. Isak, das ihm beigelegte Werk wird als יסוד העבור bezeichnet; s. S. 83, Anm., wo auf meine Notiz HB. XVII, 94, 95 und S. VI (so lies für VII) verwiesen ist; über ihn s. auch Kohn, Mardochai b. H. S. 108; die ausführlichen Artikel von Groß, Gallia jud p. 165—85, Michael, אור החיים, S. 157/8, wonach Fränkel zu תוספות על מס' ע"ז, Hussiatyn 1901, zu ergänzen ist.

Das. Z. 9: Isak b. Samuel, HB. XVII, 95; meine Quelle ist das gedruckte עברונית.

Das. Z. 14 v. u. und A. 8: Josef b. Jehuda, nach Groß, Gallia jud. p. 239 n. 12 (wo ältere Quellen), aus Troyes; ich glaube jedoch, daß der Familiennamen Treves, noch jetzt in Italien (Mortara, Indice, p. 66), hoch hinaufreicht. Außer den bei Groß (Halb., s. vor. Jahrg., S. 84) und in meiner Anm. zitirten mss. ist jetzt סוד העבין, ms. Schwager, Catal. 11, n. 29 ב zu verzeichnen.

Nachträglich gehören hierher: anonyme *Tabellen* über die Jahre 1181—1427, in ms. Paris 1032.

Ein מחזור גדול, beginnend im Jahre 1183 v. Joschijja b. Meborach al-'Akuli (d. h. aus 'Akul bei Bagdad) in ms. Brit. Mus. n. 92 (I, 68 des Catal. Margol.), welches einer näheren Untersuchung bedarf, s. Jew. Qu. Review XII, 101 n. 495, XIII, 473. Nach einer Mitteilung des Dr. Marx findet sich diese Abhandl., beginnend mit Cyklus 281, in ms. hebr. e 60 der Bodl., einem Bibelms., geschrieben in Persien 1485, s. Fortsetz. von Neubauer's Katalog p. 228 n. 2874 Fol. f. 450—462, überschrieben מחזור גדול דולאבי (?) להרב ר' יאשיהו בי' מבורך אלעאקולי ירחמהו אל זק"ל. Vorausgeht ein Kalender in persischer Sprache f. 446b—49. Andere mss. besitzen Dr. Gaster und E. N. Adler, The Persian Jews. p. 44 n. 1,2. Auszüge enthält ms. Adler, B 6 (m).

**83** Z. 7: »vielleicht« ist zu streichen. Eine Abschrift des אפחאם, mein ms. 39, ist von Schreiner in dieser Monatsschr. 1898, S. 123 ff. behandelt; über den Verf., Samuel ibn Abbas, s. Arab. Lit. § 149.

**109** Z. 8: Simson, das ms. besitzt Hr. A. Epstein, nach Mitteilung vom 10. Febr. 1897. Gehört S. nach Deutschland?

(Fortsetzung folgt).

## Protokoll der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums vom 4. Juli 1906.

Anwesend: Adler, Brann, Cohen, Karpeles, Lucas, Philippson, Porges, Simonsen, Weisse.

Entschuldigt: Bacher, Bärwald, Baneth, Bloch, Guttmann, Kroner, Maybaum, Posnansky, Rosenthal, Schwarz, Steckelmacher, Werner.

Philippson eröffnet die Sitzung 11 h. 30. Er dankt für die Adresse des Ausschusses zu seinem 60. Geburtstag und begrüßt den jüngst in den Ausschuß gewählten Dr. Porges.

Es folgt die Beratung der Tagesordnung.

1. Verlagsangelegenheit. Philippson referiert über die Lösung der Beziehungen zu Veit u. Co., sowie über Verhandlungen mit anderen Firmen. Er macht von den Anerbietungen Mitteilung, die verschiedene Buchhändlerfirmen gemacht haben.

Es wird dem Vorstand überlassen, mit einem der in Betracht kommenden Verleger abzuschließen.

2. Antrag Bloch. Die Briefe von Bloch und Kroner werden verlesen. Die nachfolgenden Herren sollen gebeten werden, in der nächsten Generalversammlung Vorträge zu halten:

a) Cohen über die inneren Beziehungen Kants zum Judentum,

b) Brann über die Geschichte der »Monatsschrift«,

c) Eschelbacher über die Auffassung des Judentums in der christlichen Theologie der Gegenwart.

3. Germania Judaica. Die alphabetischen Verzeichnisse der im ersten Band zu behandelnden Orte und Personen sind erschienen. Auf Antrag von Adler wird Kracauer-Frankfurt in die Kommission neu hinzugewählt.

4. Maimonideswerk. Simonsen berichtet, daß im Herbst dieses Jahres der Druck begonnen werden kann. Cohen regt die Ausgabe von Sonderabdrücken der einzelnen Beiträge an, Brann macht einzelne technische Vorschläge.

5. Corpus tannaiticum. Die Subvention für Jawitz und seinen Gehilfen wird weiterbewilligt.

6. Subventionen. Über die Anträge Hirschberg-Berlin, Müller-Berlin, Herzog-Prag, Ratner-Wilna und Eppenstein-Briesen wird eingehend beraten und Beschluß gefaßt.

7. Kaufmanns gesammelte Werke. Brann teilt mit, daß von den gesammelten Werken David Kaufmanns (drei Bände in deutscher, einer in hebräischer Sprache) der erste Band binnen Jahresfrist erscheinen werde. Der Ausschuß nimmt diese Ankündigung mit Freude und lebhaftem Dank an Herrn Dr. Brann entgegen.

Philippson. Lucas.

# Besprechungen.

**Abrahams** Isr. M. A.: Festival studies, being thoughts on the Jewish year. London, Macmillan and Co. 1906, 196 SS., 8.

Der Verfasser verwahrt sich im Vorwort gegen eine allzu strikte Auffassung des Titels »studies« für seine 24 durchwegs interessanten Aufsätze über Themata, die an die Festzeiten des jüdischen Jahres anknüpfen. Die erschöpfende Gründlichkeit freilich und die Systematik, die wir in desselben Verfassers Jewish life in the middle ages schätzen, ist der Natur der Sache nach in diesem Büchlein nicht zu erwarten. Alle die erwähnten Essays, bis auf vier, sind im Zeitraume von 1887—1905 nacheinander im Jewish Chronicle erschienen und zum Teil unverändert wiedergegeben. Ihre Sammlung zu dem vorliegenden Bande verdient Dank und Anerkennung. Sie bekunden überall ein liebevolles Sichversenken in das Empfindungsleben der jüdischen Volksseele, wie es in den Festgebeten und frommen Bräuchen zutage tritt. Wir konstatieren dies mit um so größerer Freude und Genugtuung, als wir mit der auch vom Verfasser begünstigten modernen Londoner unionistisch-jüdischen Bewegung weniger einverstanden sind. Die feinsinnigen Deutungen der Bräuche, die alle recht beachtenswert sind, sind fast alle des Beifalls der Leser gewiß und bieten mannigfache Anregung. Wie bei der bekannten Gelehrsamkeit des Verfassers zu erwarten, ist das Buch auch reich an Belehrung. Wir sind in Verlegenheit, welcher von diesen geist- und gemütvollen Plaudereien wir den Vorzug geben sollen. Denn leicht wie Plaudereien — (causeries, sermones) — lesen sie sich alle, fast ohne daß der Leser es merkt, daß sie nur mit Hülfe einer gründlichen Gelehrsamkeit verfaßt werden konnten. Auf das Passahfest beziehen sich fünf, auf das Wochenfest zwei, das Hüttenfest fünf, Rosch ha-Schana und Jom-Kippur fünf, Tischo be-Aw einer, Chanuka einer, Purim drei, von Hallel und von Adon Olam handelt je ein Aufsatz. Auch wo man dem Verfasser nicht zuzustimmen bereit sein wird, wird man von seinen Bemerkungen, seiner pietätvollen Gesinnung sympathisch berührt. Der nach einer Tradition bestehende Zusammenhang zwischen dem Öffnen der Tür am Sederabend und der Zuversicht auf die Ankunft des Messias, wie auch der Benennung dieser Nacht als Lel Schimmurim — die Richtigkeit dieser Ansicht mag zweifelhaft erscheinen — bietet Anlaß zu dem Hinweis auf den unerschütterlichen Optimismus der Juden, der sich in dem Festhalten an diesem Namen trotz alles gerade

an den Passahabenden erlebten Ungemachs, in dem Ruf Le-Schonoh ha-booh b'Iruscholajim, in dem Wort: »Und der Heilige r e t t e t — nicht rettete — uns aus ihrer Hand«, in der Zuversicht, daß er »also schier und alsobald« sein Haus bauen werde, und in dem Chad-Gadja kundgibt. — Ein anderer Artikel behandelt die Kunst auf dem Sedertisch, die zu des Verfassers Bedauern in jüngster Zeit neben der Poesie des Seder weniger bemerkbar ist als früher. Er weiß von kunstvoll mit Goldstickerei geschmückten grünen Seidenkissen für den Hausherrn (16. Jahrhundert), von schönen Werken mittelalterlicher Goldschmiedekunst für die verschiedenen Erfordernisse dieses Abends, u. a. zu erzählen. Die illustrierte Haggada von Serajewo, deren Bilder aus Anlaß des Kiddusch mit den sechs Schöpfungstagen beginnen und dessen Künstler selbst vor der bildlichen Darstellung des Schöpfers nicht zurückscheut, — nebenbei allem Anscheine nach das einzige derartige Beispiel auf dem Gebiete jüdischer Illustrationen — gibt Anlaß zu einer interessanten Abhandlung über den Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Malerei. Seine Forderung: Wir müssen in dieser Beziehung noch strengere Puritaner werden, als wir es in der Vergangenheit waren, hat unsern vollen Beifall, mag der Maler des besprochenen Bildes ein jüdischer oder ein nichtjüdischer Künstler gewesen sein. Das Motiv für die Einfügung des ursprünglich deutschen oder vielleicht französichen Originals des Chad-Gadja in die Sederandacht und seine Umwandlung aus einem Kinderlied in einen frommen Hymnus sucht A. zu ergründen und findet es in dem letzten Absatz, der von der Messianischen Zeit die Erlösung von allem Übel hofft. Die »vier Söhne« in der Hagada geben Gelegenheit zu feinen psychologischen und paedagogischen Bemerkungen. Auch zu einer kritischen. Die bekannte Schwierigkeit, weshalb den רשע das Fürwort der zweiten Person לכם charakterisiert, während ja auch der kluge Sohn אתכם sagt, wird in einer Parenthese mit dem Hinweis auf den Jerusalemischen Talmud und einige der ältesten Haggadamanuskripte zu lösen versucht, nach dem der ursprüngliche Text von Deut. VI, 20 אתנו lauten sollte. Eine so beiläufige textkritische Bemerkung scheint überflüssig, wenn man erwägt, daß der חכם fragt: Was sind die Zeugnisse etc., die der Ewige unser Gott e u c h befohlen hat? Bei der Gesetzgebung war der Knabe nicht anwesend, daher ist die Anwendung der zweiten Person begründet. Wenn der רשע aber nach der עבודה fragt, so muß er, will er nicht sich selbst von der Beteiligung an diesem Gottesdienst ausschließen, natürlich die erste Person anwenden, die zweite scheint lieblos und ablehnend zu klingen und daher die dem Fragenden erteilte Zurechtweisung zu verdienen. Die in diesem Abschnitt betonten Forderungen,

im Interesse der Kinder, wie in früheren Zeiten und noch heute in manchen Gegenden, mehr die Muttersprache zu Worte kommen zu lassen, den Seder so früh zu beginnen, daß die Kinder nicht durch Schläfrigkeit in der Teilnahme an diesem Hausgottesdienst behinder sind, u. a. verdienen volle Beachtung. Die Tatsache, daß in der Haggada für den zweiten Abend das Omer aufgeführt ist, ist ihm ein Beweis dafür, daß man mit dem Abendgebet nicht so lange gewartet habe, als es des Omerzählens wegen heute häufig zu geschehen pflegt.

»Die Poesie des Wochenfestes« wird uns in einer Schilderung der Sitten und Bräuche in Synagoge, Haus und Küche vorgeführt, durch welche das Judentum es verstand, dies Fest des prangenden Frühlings trotz der Erinnerung an die Donnerstimmen des Sinai als Pfingsten, das »liebliche Fest« zu gestalten, dessen äußerer Schmuck Blumen und junge Bäumchen im Gotteshaus bildeten, das durch die Wahl des lieblichen Ruthidylls zur Festlektüre charakterisiert wird, an dem man mit Vorliebe die Kinder zum erstenmal zur »Schul« zu führen pflegte und sie in die ersten Anfänge des Hebräischlesens einweihte. Honigkuchen pflegte diesen Unterricht zu versüßen. Die Lieblingsspeisen an diesem Feste, Honig, Milch, Käsekuchen, Sinaikuchen und andere Leckerbissen für Klein und Groß zeigen, daß auch die Küche sich seinem Liebreiz nicht entzog. Der fromme Sinn weiß für alles dies Anlehnungen an Stellen der heiligen Schrift, deren Feier dies Fest gilt. Aus dem reichen Schatze seiner aus den verschiedensten alten Quellen geschöpften Gelehrsamkeit hat hier der Verfasser eine anmutige Schilderung des Wochenfestes im Altertum und Mittelalter entworfen, die ergreift und erhebt.

In ähnlicher Weise entrollt uns der Verfasser Bilder vom Hüttenfest mit seinen Hütten, seinem Feststrauß, der Sprache der Myrte und der Bachweide, feinsinnige Kleinbilder von vollendeter Kunst. Andererseits werden die erhabenen Gedanken, welche die hohen Feste voll anregen, tiefen Ernstes über das Verhältnis zwischen Gott und Menschen, über die Bedeutung der Abodah am Jom-Kippur, in ergreifenden Bildern vorgeführt. Selbst das Taschlich ist nicht vergessen. Der Fasttag des 9. Abh als nationaler Trauertag wird eingehend gewürdigt. Chanucka als Freudenfest gibt dem Verfasser Gelegenheit zu sehr interessanten Mitteilungen über die Art seiner Feier in alter Zeit. In Venedig ruderten an diesem Fest die Juden in ihren Gondeln durch ihr Viertel und begrüßten jedes illuminierte Haus mit einem Segensspruch und einem lustigen hebräischen Chorlied. Der Rückzug dieser ursprünglich auf den Straßen vor Türen oder Fenstern veranstalteten Illumination ins Innere der Häuser scheint wohl eine Folge der

traurigen Schicksale der Juden. Aber nun war für die Betätigung der Kunst mehr Spielraum geboten. Die verschiedenen Arten von Chanuckaleuchtern von der einfachen Eierschale bis zum kostbaren Kunstwerk des Goldschmieds werden besprochen. Auch dieses Fest hat in der Küche seine eignen Erzeugnisse. Die größere Freiheit, die den verschiedenen Spielen während dieser Festzeit eingeräumt wird — Ketowes, Trendel, seit dem 15. Jahrhundert auch dem Kartenspiel — die Erlaubnis für die Frauen von Avignon, während der acht Chanuckaabende in der Männersynagoge zu erscheinen, die Sitte der Chanuckageschenke an Arme, an die Lehrer und zwischen dem Brautvater und dem Bräutigam u. a., zeigen, daß dies Fest nicht bloß ein Fest der Freude, sondern auch der Lustigkeit war.

Das Purimfest ist durch drei sehr belehrende Aufsätze vertreten. Von den Purimparodien auf Gebete sowohl als auch auf die überlieferte talmudische Lehrweise und auf einzelne Traktate der Mischna ist besonders erwähnenswert die Haggada für Lel Schikkorim. Die besprochenen Parodien weisen eine Fülle — manchmal nicht ganz die Schranken einhaltenden — Humors auf. Mit vollem Recht weist der Verfasser darauf hin, daß dieser Spott nicht etwa Haß oder auch nur Geringschätzung der humoristisch behandelten Gebiete zur Quelle hat; sein Hintergrund ist gerade die innige Vertrautheit und die fast ausschließliche Hingebung an sie. Der Spottlustige, der sich über sich selbst lustig macht, hat noch lange nicht die Selbstachtung verloren. Bittere Satire auf vermeintliche oder wirkliche Übelstände, wie sie sich in manchen kirchlichen und weltlichen Schriften finden, ist in diesen Parodien nicht anzutreffen. In den beiden Abhandlungen: Königin Esther auf der englischen Bühne und Hans Sachsens Esther ist umfangreiches Quellenmaterial in ansprechender, graziöser Form für das größere Publikum verarbeitet. Sie bieten soviel des Interessanten, daß schon um ihretwillen die Lektüre des Buches warm empfohlen werden kann. Unser Hans Sachs kommt in ihnen zu verdienter Geltung. — Eine Übersetzung der meisten dieser Abhandlungen ins Deutsche wäre sehr erwünscht. Ob der Übersetzer einen Verleger finden würde, wie Macmillan & Co. in London, ist freilich zu bezweifeln. Glückliches England, dessen Lesepublikum unsern deutschen Glaubensgenossen zum Vorbild dienen könnte! An der Sprödigkeit unserer Verleger trägt unser Publikum die Schuld.

B. Badt.

**M. Friedländer.** Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin, G. Reimer, 1905. XXX, 380 S., 8.

Es ist kein gewöhnlicher Fall, daß ein Autor seinem Werke ein Vorwort und eine Einleitung vorausschickt, die es dem Referenten erschweren, seine Objektivität zu bewahren und Ernst und Würde der Wissenschaftlichkeit zu respektieren. Leider verstößt Fr. gegen diese Grundgesetze des wissenschaftlichen Verkehres so gröblich, daß eine Beschäftigung mit Vorwort und Einleitung einem sachlichen und fachlichen Urteile des Berichtenden beinahe gänzlich den Boden entzieht. Wenn jemals Haß und Liebe den Maßstab der Gerechtigkeit vernichtet haben, dann ist es hier zur traurigsten Wahrheit geworden. Die sittliche Entrüstung bemächtigt sich des kühlsten Lesers und man ist versucht, nach dem niederschlagenden Eindrucke, den Vorwort und Einleitung gemacht haben, das Buch unbeachtet beiseite zu legen.

Es darf nicht gesagt werden, Vorwort und Einleitung seien unwesentliche Bestandteile des Werkes. Der Autor selbst hat ihnen eine solche Form und Bedeutung verliehen, die sie zu einem durchaus wesentlichen Teil des Ganzen gestalten.

Trotzdem will ich zunächst nur eine erschöpfende Inhaltsangabe liefern, die sich möglichst an den Wortlaut des Originals hält.

Der erste Teil behandelt: »Das palästinensische Judentum« (1—234) und Abt. I »Die apokalyptische Bewegung«. (S. 22—77.) Die Makkabäersiege schlössen eine Epoche ab, in der die universalistische Richtung zur höchsten Enfaltung gelangt war[1]). Die ὄχλοι = עם הארץ seien im Banne hellenistischen Geistes geblieben und hätten, wie die oberen Zehntausend, die echten Pharisäer, ihre Lehrer, nämlich die Frommen, die Schöpfer der apokalyptischen Literatur. Sie seien der Politik und herrschenden Partei entrückt gewesen, in ihnen sei die reine mosaische Idee ohne mündliches Gesetz zur Geltung gekommen. Der Gedanke, von welchem die apokalyptische Literatur beherrscht ist, daß die Welterlösung von den »Gerechten und Auserwählten« ausgehen werde, sei nicht pharisäisch, sondern hellenistisch. Die jüdische Apokalypse enthülle zum erstenmal die eschatologischen Geheimnisse.

Die Vorstellung von dem Messias als Richter beim Weltgerichte, dem das Reich Gottes folgt, tauchte bei den Apokalyptikern auf, als sie bereits durch die Sibyllisten, die Volkslehrer, Ausbildung und Verbreitung gefunden hatte. Messias sei göttliche Potenz, wie die Weisheit bei Pseudo-Salomo[2]). Vergröbert ist diese Anschauung in

[1]) Diesen Gedanken hat Fr. in seinen Werken Apologetik und griech. Philosoph. im Alt. Testam. verarbeitet.

[2]) Auch die Proverbien sind nach Fr. zum großen Teile Er-

der Baruch-Apokalypse und in den Esrabüchern. Auch in den »Testamenten« sei Messias eine Lichtgestalt. Diese Vorstellungen seien Eigentum der Diaspora. Den Leib — Sprosse Davids — habe Palästina geborgt, die großartige Dekoration habe Jesaia geliefert, die Auffassung der göttlichen Potenz, des ewigen Gottesreiches seien Ureigentum des jüd. Hellenismus. Philo zeige am besten, wie sich die Gelehrtenschulen der Diaspora die messianische Zeit vorstellen; er sei ihm ein von Gott vom Himmel gesandter Messias (Logos?). Unrichtig sei die Behauptung, daß im Zeitalter Jesu eine größere Messias-Bewegung nicht stattgefunden habe. Die Losung sei demnach: Pharisäismus oder Messianismus; Gesetzesreligion oder Weltreligion gewesen. Messias sei Ende des Gesetzes. Bei Pharisäern, Sadduzäern und weltfremden Essenern gebe es keine Erörterungen über Messias. Hingegen bei den großen Massen des Landvolkes. Die Apokalyptiker hätten gegen die Radikalen, die entarteten jüdischen Hellenisten, gegen die Leugner der Vergeltungs- und Unsterblickeitslehre, zu kämpfen, die große Werke über ihre falschen Lehren schrieben. Das sei der Kampf der Frommen gegen die Gottlosen, der die Psalmenliteratur erzeugt habe. Namentlich drücke sich dieser Kampf in der Henoch-Apokalypse aus, die über Hiob, den Leugner der Auferstehung und gerechten Strafe und Belohnung, das Anathema verhänge; auch Kohelet leugne die neuen Lehren; und auch die Einfaltsfrommen der Psalmen seien ein Angriffspunkt für Henoch. Die Apokalyptiker errangen den Sieg schwer, bis sie endlich in Palästina ihre eschatologischen Lehren enthüllten. Sie waren die Volkspropheten der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte.

Im II. Kap. behandelt Fr. »die religiösen Bewegungen im Landvolk«. (S. 78—113.) Das Verhältnis zwischen »Pharisäer und Am-haarez«. Man habe die Bewegungen im Landvolk עם הארץ bei der Darstellung der Entstehung des Christentums außer acht gelassen. Wie die pharisäischen Schriftgelehrten sei die moderne Religionsforschung über das Landvolk hinweggegangen. Dieses עם הארץ sei das nicht gewesen, was man aus ihm gemacht habe, es sei »verschmachtet und verstreut gewesen, wie Schafe, die keinen Hirten haben«. Der ungebildete Spießbürger stelle sich die moderne Sozialdemokratie ähnlich vor, wie man die עם הארץ schildere. Das Verdikt, das der sanfte Hillel fällt: ולא עם הארץ חסיד lasse erschließen, wie andere Gesetzeslehrer dachten. Der Talmud selbst aber spreche von בן חבר שלמד אצל אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה עם הארץ und berichte: עם הארץ. Charakteristische Merkmale des ע"ה nach dem Talmud

gebnis hellenistischer Beeinflussung, wofür die Rolle Zeugnis sei, die in ihnen חכמה spiele.

seien Absonderung von den pharis. Schriftgelehrten und gesetzesfreie Richtung und Mißachtung des Sabbats und der Festtage. Wenn sie auch Werke der Menschenliebe üben und sich des Studiums der Thora befleißigten, jedoch שבת יו"ט mißachteten, blieben sie עם הארץ. (Abot III, 15). Nach Berachot 47b, Sot. 22a ist ein ע"ה: כל שאיני קורא קריאת שמע ערבית ושחרית, כל שאיני מניח תפלין, כל שאין לו ציצית בבגדו, כל שאין לו מזוזה בפתחו.

Selbst das Besuchen ihrer Synagogen sei gemieden worden, denn ישיבת בתי כנסיות של ע"ה מיציאין את האדם מן העולם. Diese Synagogen besaßen für die pharis. Gesetzeslehrer keine Heiligkeit, wie die Nachricht (Toseft Meg. 3) beweise: מעשה ברבי אלעזר בן צדוק שלקח בית הכנסת של אלכסנדרים ועשה בל צרכי. Charakteristisch seien die Äußerungen: היה רבי מאיר אומר כל המשיא בתו לע"ה כאילו כיפתה ומניח לפני ארי ששה דברים נאמרו בע"ה: אין מוסרין להן עדות ואין מקבלין ממנו עדות יאין מגלין להם סוד, ואין ממנין אותם אפיטרופים על היתומים, ואין ממנים אותם על קופה של צדקה, כל העוסק בתורה לפני ע"ה כאילו בא על אריסתי בפניו, אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ע"ה. אסיר לאומרו בפני ע"ה, אמר ר' עקיבא בשהייתי ע"ה אמרתי מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כנחש.

Den scharfen Kampf der ע"ה gegen die Pharisäer sehen wir in den Apokalypsen und insbesondere in der »Assumptio Mosis« und in den Evangelien. Sei es denkbar, daß eine Volksklasse, die für die Unterweisung Jesu, die den Blick der Menge auf ideale Güter und nicht auf materielle richte, weltabgewandtes Leben fordere, eine so reiche Empfänglichkeit zeige, so verkommen gewesen sei, wie sie die Pharisäer schildern und durch ihre Behandlung charakterisieren? Im Zeitalter Jesu wateten Sadduzäer und Pharisäer im Schlamme des Materialismus. Die Gesetzeslehrer, die nach der Zerstörung des Tempels lebten, verdammten selbst den heuchlerischen Pharisäismus und die gefärbten Pharisäer. Agrippa sei Typus der Gefärbtesten unter den Gefärbten. — Fr. schwelgt an dieser Stelle mit Behagen in der Schilderung dieses merkwürdigsten Pharisäers, um möglichst viel Spott und Verachtung auf das Haupt aller Pharisäer zu häufen.

Zum offenen Kampf zwischen den עם הארץ und den Pharisäern, in dem die ע"ה Angreifer waren, was sie bisher nicht gewesen, sei es mit dem Auftreten Johannes d. Täufers gekommen. Der Ruf dieses Predigers in der Wüste bereitete die Weltreligion vor. »Tut Buße, das Himmelreich ist nahe. «Das sei Diasporageist gewesen. Die Losung, daß alle Menschen, auch wenn sie von heidnischen Eltern stammen, erlöst werden können, sei jüdisch-hellenistischer Eigenbau. Es nahte die

Zeit der Ernte, die Jesus begrüßte: »Denn hier ist der Spruch wahr: Dieser säet, der andere schneidet. Ich habe Euch gesandt zu schneiden, das ihr nicht habet gearbeitet; andere haben gearbeitet und Ihr seid in ihre Arbeit kommen.«

Die Johanneische Bewegung sei nicht so harmlos gewesen, wie sie die moderne jüdische Geschichtsschreibung darstelle. Diese erblicke nämlich darin nicht die geringste Spitze gegen den Pharisäismus. Die Taufbewegung aber habe die Massen gewaltig ergriffen, sie sei eine Umkehr- und Bußbewegung gewesen. Es werde vergeblich jede Spur von Gegensätzlichkeit zwischen der Taufbewegung und dem Pharisäismus vertilgt. Josephus fasste die Erscheinung richtig auf, indem er bei Besprechung der Niederlage des Tetrarchen Herodes durch den König des Peträischen Arabien sagt: »Da nun von allen Seiten die Massen ihm zuströmten — sie wurden nämlich durch seine Reden in tiefe Erregung versetzt — begann Herodes zu fürchten, die hinreißende Beredsamkeit des Mannes, welche eine solche Macht auf die Menschen ausübte, möchte leicht einen Aufruhr herbeiführen.«

Die »Morgentäufer« hätten mit dieser Taufe nichts zu tun. Die Taufe sei Metanoia-Wiedergeburt, Umwandlung von Grund auf. Sie verlange: Mitwirkung der göttlichen Gnade. Johannes habe bis in die Diaspora tief gewirkt. Apollos habe unabhängig von Jesus die Taufe gepredigt; er sei lehrend durch die Welt gezogen. Daß Jesus der große Pharisäerhasser gewesen, sei auch Beweis für Johannes, dessen unmittelbarer Nachfolger er gewesen ist. Der Krebsschaden des Jahrhunderts hieß: Pharisäismus. Jesus habe in den Pharisäern die Hemmnisse erkannt, die auf Mosis Stuhl sitzen und das Himmelreich vor den Menschen verrammeln. Daher die Weherufe über die Pharisäer. Er sei in Wahrheit der Erlöser geworden.

Das III. Kapitel behandelt die Essenische Bewegung. (S. 114—168.) Der Essenismus repräsentiere den edelsten jüdischen Hellenismus, der in der Weisheitsliteratur seinen Ausgang nehme. Keine andere Religionssekte Palästinas sei den heidnischen Zeitgenossen bekannt. Plinius bewundere sie. Essenismus sei kein Kind des Pharisäismus und keine Übertreibung desselben, auch kein Pythagoraeismus. Der Talmud habe keinerlei Kunde von ihm. Essenische Heiligung habe mit levitischer Reinheit nichts zu tun. Den Schlüssel zur Erklärung essenischen Wesens biete die Philonische Schrift: de vita contemplativa über die Therapeuten, die den Essenern so nahe verwandt sind. Die Einsamkeit sei charakteristisches Symptom, während sie sonst jüdischem Weisen fremd sei. Zuerst Aufgehen in großen Zwecken der Gesamtheit, dann Kontemplation und Einsamkeit. Den Pharisäer locke kein Wunsch »Gott zu schauen«.

Wo aber sei bei den Hellenen Einsamkeit als Forderung zu finden? Sei doch alles bei ihnen auf staatlicher Gemeinschaft beruhend. Die Erscheinung des Pythagoraeismus zeige aber, daß es auch eine sozial organisierte Einsamkeit gebe. Aber der Platonismus sei politisch! Der Nerv des Einsamkeitsideals sei das Streben, Gott zu schauen. Sokrates und Plato finden die weihevolle Hingabe an die Erkenntnis als höchste Entfaltung des Menschen. Dieser theoretische Geist sei dem jüdischen Nationalcharakter, der auf das Praktische, Organisatorische gerichtet ist, fremd. Das sei das Hellenische im Essenertum; die Angaben Philos, Josephus und Plinius seien echt. Den Talmud interessieren die Essener nicht; sie stehen dem politischen Leben fern. In der schwachen Erinnerung der Mischnah werden sie mit »Minim«, Epikorsim und Philosophen zusammengeworfen. Das N. T. habe nichts gegen sie einzuwenden, denn aus ihnen nahestehenden Kreisen sei die urchristliche Bewegung hervorgegangen. Forderungen des Essenismus seien: Enthaltsamkeit, Vollkommenheit, Einschränkung der leiblichen Bedürfnisse, Mißachtung irdischen Besitzes, Verabscheuung des Krieges, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Ehelosigkeit. Charakteristisch seien die gemeinsamen Mahle. Es gebe geistliche und weltliche Essener. Sie zählen nach Zehntausenden. Sie machen Propagandareisen. Pflege der göttlichen Wissenschaft bei allen Gelegenheiten, besonders bei den Mahlen und gottesdienstlichen Zusammenkünften, sei Ziel und Zweck. Private und Könige bewundern sie. Sie verwerfen den Opferkult und pflegen die allegorische Schriftauslegung. Dies alles seien hellenistische Einschläge.

Der Essenismus sei das Reservoir, vermittels dessen das nicht pharisäische Judentum mit griechischen Ideen befruchtet worden sei. In Am-haarez-Kreisen besonders habe man ihren Belehrungen gelauscht. Durch die Apokalyptiker kamen die essenischen Le⸗ren i das Christentum. Die großen Differenzen zwischen Christentum und Essenismus seien: Die Essener leugnen den Auferstehungsglauben, sie heiligen den Sabbat strenge. Gemeinsam sei beiden die Organisation, die Brüderlichkeit und Gemeinsamkeit. Die Hauptarten der Essener seien die gnostischen Sekten.

Das IV. Kapitel (S. 164–234) behandelt den Minäismus, von dem zur Evidenz nachgewiesen werden soll, daß er nicht aus Judenchristen, sondern aus jüdischen Häretikern ⸗esteh Die Minim seien Juden, die erkennen und leugnen. Die Bücher der Minim seien eine Literatur für sich. Elischa ben Abuja kannte diese Literatur. Die minäische Bewegung sei rein spekulativer Natur im Gegensatze zur ekstatisch-kindlichen Betrachtungsweise der Evangelien und Jesu gewesen. Schon zur Zeit des Tempels habe man Maß-

regeln gegen Minim ergreifen müssen. Nach der Zerstörung des Tempels sei der völlige Bruch mit den Minim erfolgt. Die talmudischen Hauptdarstellungen der minäischen Bewegung, die aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts stammen, zwängen zu der Annahme, daß diese mit dem Barkochba-Aufstande erloschen und in den christlichen Gnostizismus eingemündet sei.

Die Quelle des Minäismus sei, nach dem Talmud, die durch griechiche Schulweisheit angeregte kosmogonisch-theosophische Geheimlehre. Sie sei in Pharisäerkreise eingedrungen. Acher sei ein klares Beispiel der Beziehungen zum Minäismus. Selbst Gesetzeslehrer wie R. Akiba wurden von minäischen Vorstellungen ergriffen. Die Intensität dieser Geheimlehren zeige sich in der Tradition (Chag. 14 b): R. Eliëser der Große sagte von sich: ועברתי על די נכנסו לפרדס וכו׳ מה שכתוב בתורה: הרחק מעליה דרכיך ו׳ מינות. Die große Anziehungskraft des מינות habe in der philosophischen Spekulation bestanden. Von dieser konnten die Am-haarez-Massen nicht angezogen werden.

Die minäische Bewegung sei so alt wie der Hellenismus in Palästina. Sie suche auch das Urchristentum mit ihrem uferlosen Universalismus zu zersetzen. Der Anomos im zweiten Thessalonicher-Brief, sei Verkörperung des Minäismus. Pharisäismus und Christentum seien Feinde des Minäismus. Die Minäer seien entschiedene Gegner des Auferstehungsglaubens. Die Talmudstellen, welche מינות mit Jesus zusammenbringen, beweisen nichts. Am Ende des dritten Jahrhunderts habe man dann freilich unter Minim allgemein Judenchristen verstanden. Die Minim der vorhergehenden Jahrhunderte jedoch seien antinomistische, philosophierende Juden, die dem Christentum vor Jesus den Weg gewiesen haben. Jesus greife in den Evangelien die Pharisäer und Schriftgelehrten mit derselben Heftigkeit an, wie der Talmud die Minim. Jesu Kampf gegen die Pharisäer sei frei von Minäismus. Jesus und seine Schule verwerfen durchaus die Thorah nicht, was die Minäer getan hätten. Wäre die Lehre Jesu mit der minäischen identisch, dann würden die Pharisäer seine Schriftauslegungen im Evang. bekämpft haben. Der Kampf gegen die häretischen Juden, gegen Minäer, habe den pharisäischen Lehrern mehr am Herzen gelegen als die christliche Lehre, die mit denen der Pharisäer nicht im Widerspruche war. Minim seien so wenig Christen wie Therapeuten; sie seien häretische jüdische Sekten.

Der II. Teil (S. 235—264) behandelt das hellenistische Judentum, u. zw. 1. Den Jüd. Hellenismus (S. 235—264). 2. Die Therapeuten (S. 265—288). 3. Die Sibyllinen (S. 289—314). 4. Jesus (S. 315—341). 5. Paulus (S. 342—375). Der griechischen Philosophie

verdanke das Judentum den wahrhaft erlösenden Gedanken der Unsterblichkeit; er sei Urmotiv des neuen Glaubens geworden. Auf jüdischem Boden sei er zuerst bei Pseudosalomo zu finden. Das Ideal der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie sei: Abtötung des Leibes durch Askese. In diesem Gedankenkreise bewege sich auch die Schriftauslegung Philos. Die Bürgerschaft des Himmels zu erwerben sei Ziel der Weltüberwinder; Macht über die ganze Welt zu gewinnen. Das sei das Ideal der Essener, Therapeuten, jüd. Apokalyptiker und suche und finde seine Verkörperung in dem Messias Jesus.

Ganze Gesellschaften richteten ihr Leben buchstäblich nach den Vorschriften des jüdischen Hellenismus ein. Sie prägten ihrer Seele die Enthaltsamkeit ein, die Grundlage, auf der sie alle Tugenden aufbauten. Die sechs Wochentage lebten sie abgesondert in der Zelle, der siebente Tag war gemeinsamer frommer Übung, religiös-philosophischen Betrachtungen gewidmet. Philo spricht von Allegoristen, welche die geschriebenen Gesetze für Symbole geistiger Lehren halten, die Gesetze aber verachten, das seien die jüdischen Philosophen gewesen, die alle national-religiösen Gebräuche verwarfen und sich so außerhalb der jüdischen Gemeinschaft stellten.

So hätte sich aus dem jüdisch-hellenistischen Geiste eine große Zahl der verschiedensten Bewegungen entwickelt, die alle in dasselbe Bett einlaufen. Der jüd. Hellenismus habe den Mosaismus in die Sphäre der Philosophie emporgehoben und der Welt an Stelle einer menschlichen eine gottgeoffenbarte Philosophie geschenkt.

Die Sibyllisten hätten diesen philosophischen Mosaismus in die Massen gebracht nebst anderen Popularphilosophen und die von dem jüd. Hellenismus hergestellte Vermittelung zwischen dem transzendent gesetzten Gott und dem Menschen durch den Messias als Mittler greifbarer gemacht. Von ihnen hätten in Palästina die Apokalyptiker die gleiche Mission übernommen, und sie hätten der kommenden Weltreligion den Weg geebnet, deren mächtiger Rufer der Täufer gewesen sei. Die Zeit sei vollkommen vorbereitet, »erfüllt« gewesen. Jesus trete zunächst ganz in die Fußtapfen des Johannes. Er fühle sich berufen ein zweiter Jesaias zu werden. Er wolle Mosis Werk fortsetzen. Er wolle Gesetzestreue, keine Gesetzessklaverei. Er betone nicht die Unzerstörbarkeit des Zeremonialgesetzes. Das Heil komme von den Juden; aber die wahrhaften Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit. Der Kampf gegen den Mißbrauch heuchlerischer Pharisäer hebe

Jesus über das Gesetz empor. »Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, der Mensch nicht um des Sabbats willen.« Er durchbreche die Schranke des Speisegesetzes. Die scheinbaren Widersprüche in seiner Person seien Schöpfung der Evangelisten. Die Darstellung der Persönlichkeit Jesu in den Evangelien lehne sich vollständig an die Darstellung des Messias in der Henoch-Apokalypse. Jesus lernte seine Feinde kennen und seine Entfremdung vom Buchstabenglauben sei das Maß für das Wachstum seines Vermögens, den Ausdruck wahren Glaubens von dem dogmatischer Knechtschaft zu unterscheiden. Er sei der höchsten Art Liebe fähig gewesen, deren Offenbarung im N. T. niedergelegt sei. Die universalistischen Tendenzen, die das Prophetentum vorbereitet, habe er zur höchsten Blüte gebracht. Seine Lehre sei: Nicht Gott noch Messias sei der Religion Selbstzweck, sondern der einzelne Mensch, der sich zu Gott und seinem Messias erheben soll. Und diesem Werke der Erlösung des Menschen habe Jesus gelebt und sich geopfert.

Sollte sein großes Lebenswerk nicht versanden, so mußte ein neuer Mann, der von anderen Voraussetzungen ausging, als jenen der gesetzestreuen Jünger Jesu, erstehen. Es war Paulus, der Diasporajude, in dessen Brust zwei Kulturen, die jüdische und griechische, miteinander rangen. Als er aber die weltgeschichtliche Mission Jesu erfaßt hatte, riß er sich von dem beengenden Boden Jerusalems und udäas los und ging in die unbegrenzte Welt, »um ihr die frohe Botschaft der mit der Erhöhung des Menschensohnes errungenen Freiheit und Erlösung« zu bringen, indem er dort anfing, wo der Meister aufgehört; bei dem gekreuzigten und erhöhten Christus, der da bedeutet: Das Ende des Gesetzes.

Wenn Friedl. es als die Absicht seiner Arbeit bezeichnet, mit dem Hinweis auf die natürlichen Vorbedingungen und Entstehungsgründe einer so großen Umwälzung, wie es das Christentum war, zugleich das Maß ihrer Selbständigkeit und originellen Bedeutung zu bestimmen, so ist ihm die Ausführung dieser Absicht in vielen Hinsichten gelungen. Es ist ihm gelungen, zu zeigen und wissenschaftlich zu beweisen, daß die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums, die der Entstehung des Christentums vorausgegangen waren, alles vorbereitet hatten, die Frucht zu zeitigen; daß auch nicht ein Moment fehlt, das nicht im deutlichsten Keime schon vorhanden gewesen wäre, so daß nichts Originales mehr übrig bleibt; Erscheinungen, die in vorurteilslosen, wissenschaftlichen Kreisen niemals bezweifelt worden sind. Fr. hat in diesem und in seinen vorange-

gangenen Werken das Gesamtmaterial mit Geschmack und Emsigkeit zu genauer Orientierung zusammengetragen und verarbeitet. Dieser Arbeit Fr.s ist nämlich eine Anzahl von Werken vorausgegangen, welche dem Ziele zusteuerten, das er in vorliegendem Werke endgültig zu erreichen gedachte. Es kann auch garnicht in Frage gestellt werden, daß seine großen Vorarbeiten einen Teil der Resultate im einzelnen zum Ergebnis hatten, die hier in großen Zügen zusammengezogen und zu einer einheitlichen Summe gestaltet worden sind. Bewegen sich doch fast alle seine Arbeiten auf dem Gebiete des Hellenismus und der neutestamentlichen Schriften, auf dem er sich als Kenner bewährt hat. Nur wenige jüdische Forscher haben sich mit diesen Forschungsgebieten so liebevoll und gründlich befaßt.

So eifrig er sich nun bemüht hat, aus der hellenistischen Literatur alles sorgfältig herbeizuholen, was das Reinmenschliche und Universalistische, das Reinethische und Religiöse ausmacht, so sehr er alle Kraft daran wendet, Jesus und die Evangelien im lichtesten Glorienschein erstrahlen zu lassen, ebenso lieblos, gehässig und parteiisch verfährt er mit allem, was an die pharisäischen Gesetzgeber und deren Lehren erinnert. Der pharisäischen Lehre und den Pharisäern ist in dem Buche kein Kapitel gewidmet; der uneingeweihte Leser — und Fr. wendet sich vornehmlich an solche — erhält nur ein negatives Zerrbild. Und doch muß Fr. ebensogut wissen, wie es der schwächste Talmudist weiß, daß in dem Lehrgebäude der Pharisäer auch nicht der kleinste Zug dessen fehlt, was die bis zum Überdruß verhimmelte hellenistische Literatur und nun erst gar die Evangelien enthalten und bieten. — Es widerspricht jedem gesunden historischen Sinn, der pharisäischen Gesetzesauffassung und Gesetzeshandhabung, welcher doch die Erhaltung des Judentums und des reinen Monotheismus, wie unbestritten zugestanden ist, zuwegegebracht haben, und die nach der historischen Entwickelung der Dinge das Judentum so gestaltet haben, wie es nun einmal ist, ihren Siegern einen Vorwurf zu machen und dieses organisch gewordene und entwickelte Gebilde als eine Mißgeburt hinzustellen, als eine Spottgeburt sondergleichen. Und das tut Fr. mit demselben Behagen, mit dem die protestantischen und katholischen Theologen und Historiker aus begreiflichen Gründen bis zur Stunde mit missionärem Übereifer es zu üben gewohnt sind. Die Rolle nun, welche Fr. den Hellenismus spielen läßt, ist, was Palästina anlangt, eine gänzlich unbewiesene und viel zu bedeutsame*). Der Prophetismus wird von Fr. seines ganzen, direkten Einflusses beraubt. Zwischen ihm und dem Eingreifen des Griechentums klafft

*) Vgl. jetzt Büchler, »Der galiläische Am-ha-Arez«, S. 4, A. 1.

eine breite Lücke. Ist es möglich und denkbar, daß die großen Lehren und Traditionen der Propheten, die doch in den Kreisen der großen Pharisäermassen — es hat ja unstreitig gegenüber dem Amhaarez solche gegeben — unsterblich und unvergessen waren, und die erhalten zu haben ihr und ihrer Lehrer Verdienst ist, ist es möglich, daß diese erhabenen, kaum mehr zu überholenden, menschenumfassenden, wenn auch nationalen Predigten, gerade in dieser versunken und vergessen waren? Wenn der Hellenismus, und er allein, im Diasporajudentume an den Prophetismus angeknüpft hat, dann hat er hier, wie in Palästina, wo er gewiß nicht tief Wurzel gefaßt hat, nicht in das Leere gegriffen, sondern in Pharisäerkreisen das Wort der Propheten lebendig vorgefunden und nicht nur das Wort sondern auch die Tat. In der harten Schale des Gesetzes hat der süße Kern trostreicher und beglückender prophetischer Gedanken, hat die uralte Überlieferung der universalistischen Thora der Vorzeit sich treu erhalten und bewahrt; in jedem Falle besser, als in der feingewobenen, aber leicht zerreißbaren Hülle der hellenistischen und evangelistischen Heilslehren sich die reine Gottesidee und Bewährung der Nächstenliebe im geschichtlichen Leben und Wirken der gewonnenen Völker erwiesen haben. Deß sind die Werke der reinsten Liebe unumstößlicher Beweis, die das Judentum nach seiner pharisäischen Ausgestaltung und während derselben durch Jahrtausende innerhalb und außerhalb seiner Kreise mit bewundernswerter Beharrlichkeit geübt hat. In gewissem Sinne war das pharisäische Judentum und ist es immer äußerlich begrenzt und innerlich grenzenlos. Es hat in die Tiefe und nicht in die Breite gearbeitet. Die Behauptung, daß der Hellenismus oder die evangelistische Lehre erst die Tröstungen des Heilsgedankens vom Jenseits und von der Unsterblichkeit in das Judentum getragen hätten, ist nicht stichhältig. Allerdings ist die Auffassung vom Jenseits und von der Unsterblichkeit eine von allem poetischen Überschwang und abenteuerlicher Ausmalung freie. Daß das Judentum nicht Weltreligion geworden ist, und zwar in dem Sinne, wie es das Christentum geworden ist, wird kein Religionsforscher und Geschichtskenner bedauern, der weiß, daß ein Stück der welterobernden Arbeit denn doch das Judentum geleistet hat, indem es zur Gründung des Christentums und des Islam den Samen gelegt hat, und was aus den dem Judentum entnommenen und ihm ureigenen Hauptideen dieser Bekenntnisse in den Händen der Erben geworden ist. Und Jesus selbst, der gesetzestreue, und die für die prophetischen universalen — und nationalen — Ideen begeisterten hellenistischen Juden würden das Gewordene nicht wiedererkennen.

Als Vorbereiter des Christentums ist mit Recht das Diaspora-

judentum dargestellt und geschildert. Wie es sich Fr. aber vorstellt, daß etwa die antinomistisch-hellenistische Geistesrichtung unbedingt in den breiten Massen der Am-haarez sowohl der Diaspora als in Palästina die Oberhand hatte und sie ganz erfüllte, ist weder verständlich, noch nachweisbar. Und auch Fr. ist den Beweis dafür durchaus schuldig geblieben. Die am-haarez-feindlichen Äußerungen der Pharisäer beweisen garnichts. Diesen gegenüber stehen die liebevollen und niemanden von der Liebe und Seligkeit ausschließenden, zahlreichen und zweifellos in die Massen gedrungenen Lehren anderer Pharisäer.

Hier Stellen zu zitieren, hieße Eulen nach Athen tragen; der Hinweis auf Aboth allein genügt. Wem sind sie nicht geläufig? Friedländer aber macht sich in seinem Kapitel über Am-haarez schwerer, doppelter und dreifacher Vergehen schuldig. Er behauptet alles und beweist nichts. Die Behauptung steigert er in seiner fanatischen Pharisäerverachtung und ebenso fanatischen Hellenisten- und Evangelienverehrung zur Entstellung der Wahrheit und in dem begeisterten Plaidoyer für seinen Phantasie-Am-haarez geradezu zur Unwahrheit. Keinerlei Beweis wird dafür erbracht, daß die Am-haarez die Abschüttelung des Gesetzesjoches durch den Messias ersehnten und erhofften; keinerlei Beweis dafür, daß die Massen des Landvolkes den Pharisäern mit tötlichem Hasse gegenüberstanden und die Lehren des Täufers oder Jesu mit offenem Herzen und Sinne vernahmen und empfingen; keinerlei Beweis endlich dafür, daß diese Massen überhaupt in solcher Form existierten, wie sie geschildert werden. — Sie verachten das Gesetz und kennen es nicht. Gut. Woher aber ist bewiesen, daß sie die schwer verdaulichen und schwer begreiflichen Lehren der Sibyllisten, Apokalyptiker und ihrer Nachfolger wohl erfaßten und erfüllten? Seit wann huldigt die Masse unklaren, philosophischen Begriffen? Wem sie aber in der Zeit, die Fr. behandelt, wohl gehuldigt haben, das sind die auf die klare Quelle uralter Tradition zurückgehenden, tief in der Gewohnheit und in Herz und Seele der Massen wurzelnden, das ganze Leben heiligenden und versittlichenden Sitten, Gebräuche, Lehren und Weisungen, die in unerschöpflicher Hülle und Fülle in den talmudischen Schriften erhalten sind und sich durch die Not und Qual der Jahrtausende als der gewiß schwer lastende, aber gute und treue Panzer bewährt haben, der die edelsten Organe des Trägers schützte. Und gerade um diese edelsten Organe zu schützen, mußte gegen alles Hellenische mit Macht angekämpft werden, was Fr. selbst zugibt (Einleitung S. 3). Die ganze hellenistische Literatur mit ihrem Gedankeninhalte hat das Judentum von sich gestoßen, während es die ganze arabische Literatur und Philosophie in sich aufgesogen hat,

das Judentum, von dem jetzt behauptet wird, daß es eine Gefahr für die indoeuropäische Kultur bildet, weil es sich alles assimiliert. Was aus dem Judentume geworden wäre, wenn es den hellenistischen und den daraus hervorgewachsenen christlichen Bewegungen und Ideen nachgegeben hätte, geht uns schließlich nichts an. Wir sehen, was daraus geworden ist, und stehen wie jeder rechtschaffene Beobachter der Weltereignisse, mit Bewunderung und nicht mit Verachtung vor der geschichtlichen Erscheinung des um sein nationales und insbesondere religiöses Leben und Dasein ringenden Volkes. Dafür fehlt Fr. offenbar jede Empfindung. Denn er sagt — und hiemit gelangen wir zu Vorwort und Einleitung —: »Wir haben keinen erlösenden Gedanken seit 2000 Jahren in die Welt zu setzen vermocht. Und wenn wir der Welt nichts mehr zu sagen haben, wozu sind wir noch? — Bringen wir die Kraft nicht auf, an die Propheten, Weisheitsliteratur, Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments und an das Evangelium Jesu anzuknüpfen und die Fahne des Messianismus im Sinne des alten Judentums und im Geiste der neuen Zeit aufzurollen — dann erwartet uns Siechtum, das solange währen wird, bis dem Christentum ein anderer, mächtigerer Luther geboren wird, der die Kirche von heute an Haupt und Gliedern reformiert, unmittelbar an den Geist des Evangeliums Jesu anknüpft, den Stein unseres Anlaufs, den die heidnische Philosophie in sie eingeführt, entfernt und uns den Eintritt frei macht«.

Wir warten nun schon gerade lange genug. Spricht die Kirche von einem Messianismus oder sprechen, beten, predigen wir davon? Welch' ein Widersinn! Wir sollen an die Evangelien anknüpfen, für die der Messias gekommen ist, und an die Propheten, für die er nicht gekommen sein kann. Wohin soll uns der Eintritt frei gemacht werden? In eine an Haupt und Gliedern reformierte Kirche? aber doch in die Kirche! Was hilft es, wenn das Evangelium Geist vom Geiste des hellenistischen Diasporajudentums ganz und gar ist? Kirche bleibt Kirche. Man traut seinen Augen und Ohren nicht, wenn man sieht und hört: »Nicht darauf kommt es an, wie wir die Bibel auffassen, und was sie uns ist und bedeutet, sondern darauf, wie die Welt sie auffaßt und was sie ihr bedeutet. Diese aber hat auf unsere mündliche Lehre verzichtet, dafür jedoch verständnisvoll nach der Schriftauslegung des jüdischen Hellenismus gegriffen, mit deren Hülfe alle nationalen und rituellen Satzungen aus dem Messianismus ausgeschieden und die ewigen Werte desselben in sich aufgenommen.«

Wo ist diese Welt, die das getan hat? Wo sind die ewigen Werte zur Wirklichkeit geworden? Etwa im modernen Christentum? etwa in der modernen Philosophie oder Literatur? wo in aller Welt ist dieser Traum in Erfüllung gegangen? Wo und wann ist das

evangelistische Christentum Tat und Leben gewesen? Ist nicht im schlimmsten Sinne des Wortes ein christliches Pharisäertum, ein Partikularismus ohne Gleichen an Stelle des schön geträumten Universalismus getreten? Zu der Weltmission des Judentums zählt Fr. nicht ganz mit Unrecht jene des ganzen neuen Testaments. Was das Judentum betrifft, so hat es, wie schon einmal erwähnt, darin genug getan; es wird noch mehr tun. Es brauchte nicht von Fr. die Belehrung zu erhalten:

»Die Taufe, die ich predige, sie ist die nichtjüdische, zur Buße und Sinnesänderung auffordernde Taufe des Johannes, des wiederkehrenden Elia, dessen Aufgabe es ist, die Menschen für den bevorstehenden großen Tag des Herrn vorzubreiten, die einander entfremdeten Herzen zu versöhnen und für die Aufnahme der himmlischen Saat empfänglich zu machen«. Das beten wir ja an jedem Tage, an jedem Feste, zu jeder Stunde; das ist unser ganzes sehnsüchtiges Hoffen seit Jahrtausenden, und das brauchten wir nicht erst von Herrn Friedländer zu lernen. Haben wir jemals das Herannahen dieser Zeit gehindert? Verlangen wir von der gläubigen Mitwelt vernunftwidrige Unmöglichkeiten? Behaupten wir, die Schlüssel zu den Pforten der Alleinseeligkeit zu besitzen?

Aber, wozu dies alles? Diese Blätter wenden sich, wenn auch an einen großen Laienkreis, doch zunächst an Fachleute, auch Rabbiner und Seminartheologen. Und wie denkt Fr. von diesen? »Für unsere Rabbiner und Seminartheologen ist dieses Buch nicht geschrieben. Diese eines Besseren belehren zu wollen, wäre ein vergeblich Mühen, denn bekanntlich ist niemand mehr blind, als wer nicht sehen will. Man braucht nur ihre allerjüngsten, das Wesen des Judentums darstellenden Schriften einzusehen, um zu erfahren, wie weit die Verblendung dieser unserer Seelsorger geht, wie wenig sie gelernt und wie noch weniger sie vergessen haben. — Mit diesem literarischen Plebejertum sich auseinandersetzen zu wollen, wäre ein törichtes Beginnen. — An seinem pseudopharisäischen Stumpfsinn scheitert die Logik. — Was uns unsere Rabbiner darüber zu predigen haben, darauf wollen wir garnicht reagieren; das ist ihres Amtes und sie werden dafür bezahlt, daß sie uns ewig Liebkind nennen«. (Vorwort S. XXX).

Herrn Fr. hierauf mit gleichen Schmähungen zu erwidern, verbietet uns — die pharisäische Lehre. Wer ist hier der literarische Plebejer? Was Fr. da sagt, ist nicht die Sprache der Wissenschaft, sondern die Sprache zügellosen Hochmuts; es ist nicht die Sprache der Wahrheitsliebe, sondern der fanatischen Leidenschaft. Herr Friedländer will aber durchaus ein Apostel sein. Und das ließ ihn schuldig werden. An seinen Früchten werden wir ihn erkennen.

Wien. D. Feuchtwang.

# Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1905 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

## I. Sammelschriften. Zeitschriften.

**Altneuland**, Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschließung Palästinas. II. Jahrg., 12. Nr., Berlin 1905, 8.

**Horodetzky**, S. A., הגרן. Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums. Band VI. (120 S.) Berditschew, Scheftel 1905, 8.

**Jahrbuch** für jüdische Geschichte und Literatur. Herausgegeben vom Vorstande des Vereines für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland. 3. Bd. (IV, 250, 50 S.) Berlin, M. Poppelauer 1905, 8.

Die **Kultur der Gegenwart**, ihre Entwickelung und ihre Ziele. Herausgegeben von Paul Hinneberg. Berlin u. Leipzig, 1905. ff.

**Ost und West.** Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. V. Jahrgang, 12 Nr., Berlin 1905, 4.

**Reich**, im deutschen. Zeitschrift des Zentralvereins deut ner Staatsbürger jüdischen Glaubens. XI. Jahrg., 12 Nr., Berlin 1905, 8.

**Review**, Jewish quarterly. Edited by J. Abrahams and J. C. Montefiore. London, Macmillan & Co., Vol. XVII., 4 Nr., 1904/5, 8.

**Revue** des études juives. Publication trimestrielle de la Société des études juives. Paris. Durlacher 1905, 8. Tomes XLIX et L. Nr. 99—102.

**Rivista** israelitica. Periodico trimestriale per la scientia e la vita del giudaismo. II. Jahrgang. Florenz, 6 Nr., 1905, 8.

**Szemle**, Magyar-zsidó, Herausgegeben von Dr. Ludwig Blau. XXIV. Jahrgang. Budapest, Athenäum, 4 Nr., 1905, 8.

**Zeitschrift** für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von D. Bernhard Stade. XXV. Jahrgang. 2 Nr., Gießen, Alfr. Töpelmann, 1905, 8.

— **für Demographie und Statistik der Juden.** I. Jahrgang. 12 Nr. Berlin 1905, 8.

— für hebräische Bibliographie. Herausgegeben von Dr. A. Freimann. IX. Jahrg. 6 Nr. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1905, 8.

---

## II. Hebräische und aramäische Sprachwissenschaft.

**Gesenius**, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament in Verbindung mit H. Zimmern bearbeitet von Fr. Buhl. 14. Aufl. Leipzig 1905. XVI. (932 S.) 8.

**Schulbaum**, M., Neues vollständiges deutsch-hebräisches Handwörterbuch. Lemberg 1905 (604 S.)

**Steuernagel**, C, Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken u. Wörterverzeichnis. 2. vielf. verb. Aufl. Berlin 1905 (XII, 154, 142 S.) 8.

**Dalman**, G., Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des paläst. Talmud, des Onkelostargum u. Prophetentargum u. der jerus. Targume. 2. Aufl. vermehrt und vielfach umgearb. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905 (XVI, 419 S.) 8.

**Yellin**, D., המבטא וחכתיב בעברית. Jerusalem 1905. (Aussprache des Hebr. in anderen Sprachen).

## III. Bibelwissenschaft.

**Hagen**, M., Lexicon biblicum. Vol. I. Cursus scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer aliisque Soc. Jesu presb. Pars I. Libri Introductorii IV. Paris 1905. VI. II. 1040 S. 8.

**Weisch**, H, Biblisches Handwörterbuch. Zusammenstellung der biblischen Personen, Orte und Sachen und Erklärung derselben nach der geographischen, historischen und archäologischen Seite hin, für Lehrer, Lehrerseminare und Studierende. Mit 46 Illustr. und 8 Bibelkarten. Paderborn 1905 (V, 432 S.) 8.

**Cheyne**, T. K., Bible problems, and the new material for their solution. London 1905, 271 S 8.

**Hoelscher**, G., Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons. Leipzig, A. Deicherts Nachf., 1905 (VIII, 77 S.) 8.

**Fadyen**, Mc. J. E., Introduction to the Old Testament. London u. New-York 1905 (12 u. 336 S.) 12.

**Lagrange**, J. M., Historical criticism and the Old Testament. Translated by E. Myers. London 1905.

**Robertson**, J., Die alte Religion vor dem 8. Jahrh. v. Chr. Geburt nach der Bibel und den anderen Kritikern. Deutsche Übersetzung. d. 2. Aufl. mit Erlaubnis d. Verf. rev. u. herausgeg. von C. v. Orelli. Stuttgart 1905 (VII, 367 S.) 8.

**Smith**, W., Robertson, Das alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung. Grundzüge der alttestamentlichen Kritik, in populärwissenschaftlichen Vorträgen dargestellt. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von J. W. Rothstein. Tübingen 1905 (XIX, 448 S.) 8.

**Stosch**, G., Die Heiligen Güter. Aphorismen zur geschichtlichen Rechtfertigung des alten Testaments. Stuttgart 1905 (XII, 383 S.) 8.

**Wildeboer**, G., Die Literatur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Übersetzt v. F. Risch. 2. Aufl. Göttingen 1905 (X, 464 S.)

**Wünsche**, A., Die Schönheit der Bibel. 1. Bd. Die Schönheit des Alten Testaments. Leipzig, E. Pfeiffer, 1906 (X, 390 S.)

**Ziegler-Sturau**, A., Moses. Eine kritische Studie als Versuch zu seiner Rechtfertigung. Wien, Manz, 1905 (40 S.) 8.

---

**Delitzsch**, Fr., Babel und Bibel. Erster Vortrag. 56—60 Tausend. 5. neu durchgearb. Ausg. Leipzig 1905 (82 S.) 53 Abb.

— Babel und Bibel. Dritter (Schluß-)Vortrag. 1.—6. Tausend (69 S.) 21 Abb. Stuttgart 1905.

**König**, E., Im Kampfe um das Alte Testament. 4. Heft: »Altorientalische Weltanschauung« und Altes Testament. Letztes Hauptproblem der Babel-Bibel-Debatte, erörtert. Groß-Lichterfelde 1905 (69 S.) 8.

**Lehmann**, C. F., Babyloniens Kulturmission einst und jetzt. Ein Wort der Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibelstreit. 2. unver. Aufl. Leipzig 1905 (III, 88 S.) mit Abb. 8.

**Perles**, Felix, Babylonisch-jüdische Glossen. Sonderabzüge aus der Orientalistischen Literaturzeitung. Berlin, Wolf Peiser 1905 (36 S.) 8.

**Zimmern**, Hrch., Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl (»Der alte Orient« Jahrgang VII, Heft 3). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1905 (32 S.) 8.

---

**Bertheau**, E., Die alttestamentliche Auferstehungshoffnung. Hannover 1905 (31 S.) 8.

**Duhm**, B., Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion. Vortrag. Tübingen 1905 (38 S.) 8.

**Gelbhaus**, S., Propheten und Psalmisten. Wien, R. Löwit, 1905 (57 S.) 8.

**Haering**, Dr. Thdr., Das Verständnis der Bibel in der Entwickelung der Menschheit. Rede (34 S.) Lex.-8. Tübingen (G. Schnürlen) 05

**Heilborn**, E., Das Tier Jehovahs. Ein kulturhistorischer Essay, Berlin. G. Reimer, 1905 (III, 110 S.) 8.

(Fortsetzung folgt).

---

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

## Das Buch Esther in geschichtlicher Beleuchtung.

Von Sigmund Jampel.

In der vorhergehenden Untersuchung haben wir sämtliche Hypothesen über den Ursprung des Purimfestes und die Entstehung des Estherbuches kennen gelernt und geprüft. Das Ergebnis dieser Prüfung war die Erkenntnis, daß der ganze Aufwand von Fleiß und Scharfsinn, der während des letzten halben Jahrhunderts auf die Lösung des Estherproblems verwendet worden ist, die Untersuchung nicht um einen einzigen Schritt vorwärts gefördert hat.

Sind wir nun auf Grund der Tatsache, daß die Ungeschichtlichkeit des Buches sich als nicht beweisbar herausgestellt hat, zur Annahme seiner Geschichtlichkeit berechtigt? So ohneweiteres allerdings nicht. Wohl aber dann, wenn wir die zahlreichen Schwierigkeiten, Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten, die gegen den Inhalt des Buches geltend gemacht worden sind, unbefangen auf ihre Stichhaltigkeit geprüft und gewürdigt haben werden. Es gilt daher, über die gesamten Schwierigkeiten Heerschau zu halten und zu ihnen Stellung zu nehmen. Folgende Einzelheiten kommen dabei hauptsächlich in Betracht:

1. Weder die griechischen noch die persischen Geschichtsquellen wissen etwas von den in diesem Buche erzählten Begebenheiten. 2. Die Bücher Esra und Neh., welche die das jüdische Volk betreffenden Tatsachen der Achämenidenherrschaft aufgezeichnet haben, kennen weder die Gefahr, die über dem Haupte der Judäer geschwebt haben soll, noch die Abwendung derselben durch die Intervention Esthers und Mordechais. 3. Es ist unverständlich, warum Mordechai und Esther ihre außerordentliche Macht-

stellung nicht zu Gunsten der Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens, die bekanntlich Jahrzehnte lang mit den traurigsten politischen und ökonomischen Hindernissen zu kämpfen hatte, verwendet haben. 4. In der späteren Zeit weiß weder Sirach, noch I Makk. etwas vom Esthereignis. 5. Die ganze Erzählung klingt eher wie ein Roman als wie eine Geschichte, die Ereignisse greifen ineinander wie nie im wirklichen Leben, und die Darstellung scheint darauf angelegt zu sein, einen wohlberechneten Erfolg in bengalischer Beleuchtung erscheinen zu lassen. 6. Selbst die kühnste Etymologie ist außerstande, das Wort »Purim« in irgend einer Sprache nachzuweisen. 7. Die geographischen Angaben über das persische Reich widersprechen der Wirklichkeit; auch spricht das Buch von 127 Ländern, während Herodot noch unter Artaxerxes nicht mehr als 20 Satrapien kennt. 8. Von einem 180 Tage dauernden Gastmahl ist in keiner Hofgeschichte der Welt jemals gehört worden. 9. Auch entsprechen die im Estherbuche geschilderten Hofsitten nicht der Wirklichkeit. 10. Die häufige Wiederkehr der Zahl 7 läßt besonders deutlich erkennen, daß hier eine von Juden erfundene Geschichte vorliegt. 11. Es ist unglaublich, daß eine Königin sich geweigert habe, dem Befehle ihres Mannes zu gehorchen. 12. Bei der Bestrafung Vastis wird deutlich gemeldet, daß der König über seine Angelegenheiten mit den יודעי דת ודין zu beraten pflegte; davon ist aber bei dem Vertilgungsedikte Hamans nichts zu merken. 13. Nach dem Berichte in Esther, mußte Mordechai mindestens 120 und Esther mindestens 90 Jahre schon beim Beginn der Ereignisse alt gewesen sein. 14. Dem Mordechai als Nachkommen Sauls wird Haman als Nachkomme Agags gegenüber gestellt. 15. Nach den Berichten der Klassiker konnte bekanntlich nur ein Sproß der Achämenidendynastie zum Range einer Königin erhoben werden. 16. Ebenso war nach den Berichten der Alten Amestris die Frau des Ahaš-

veroš während der ganzen Zeit, in die die Estherepisode verlegt wird. 17. Esthers Zugehörigkeit zum Juden Mordechai war, nach 2, 8, 11, 22. 4, 4, 5, 7, sowohl dem König, als auch den Hofleuten bekannt, wie konnte sie also ihre Herkunft verheimlichen, oder ist es überhaupt denkbar, daß eine Königin ihre Abstammung geheim halten könne? 18. Ist es denkbar, daß einer Königin für das unangemeldete Erscheinen vor ihrem Gatten der Tod gedroht habe oder daß sie glauben konnte, während 11 Monate nicht zum König gelangen zu können? 19. Nach 2, 21 hat Mordechai dem König das Leben gerettet, und doch soll Haman nachher gewagt haben, vom König die Hinrichtung Mordechais zu fordern. 20. Wie kam übrigens Mordechai jetzt schon an den königlichen Hof? Widerspricht das nicht dem Berichte von 8, 1 f? 21. Susan war bekanntlich nur eine Sommerresidenz der Achämeniden, während die Hauptereignisse des Estherbuches sich im Winter zugetragen haben. 22. Es ist ganz ausgeschlossen, daß der König ohneweiteres die Erlaubnis zur Ausrottung eines ganzen Volksstammes erteilt haben sollte. 23. Es ist undenkbar, daß Haman seinen Plan den Juden 12 Monate vorher mitgeteilt habe, und daß diese, des sicheren Todes gewärtig, ein Jahr lang, die Hände müßig in den Schoß gelegt haben[1]). 24. Nicht minder undenkbar ist es, daß die ganze persische Bevölkerung, sich zwei Tage hintereinander von einem Häuflein eingewanderter Fremder sollte haben totschlagen lassen[2]). 25. In einem Kampfe, in dem 75.000 Menschen umkommen, hören wir nicht von einer Hülfe verlangenden oder Hülfe gewährenden Gesandschaft, und dabei soll, dem Berichte nach zu urteilen, von jüdischer Seite kein einziger gefallen sein. Ist das glaublich? 26. End-

[1]) Nach 3, 15 soll sogar die ganze Bevölkerung von Susa ob des Mißgeschickes der Juden getrauert haben.

[2]) Und daß Viele aus Furcht vor den Juden die jüdische Religion angenommen haben (8, 17).

lich wissen wir positiv, daß während der ganzen Perserherrschaft die Juden unbehelligt überall im persischen Reiche leben durften.

Wenn wir nun diese Einzelmomente der Reihe nach untersuchen, so fällt gewiß die erste Frage, warum das im Esterbuche Erzählte nicht auch anderweitig belegt sei, auf das schwerste ins Gewicht. Allein dieser Einwand wäre nur dann von Belang, wenn wir überhaupt über die Zeit, in die unser Ereignis fällt, genauer unterrichtet wären. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Vom Jahre 479 = dem 7. Regierungsjahre des Ahašveroš an, also von dem Jahre, in welchem die Esthererzählung beginnt (II, 15), mangelt es an einer geschichtlichen Darstellung vollständig. Sämtliche Geschichtsschreiber des Altertums lassen uns über diese Zeit nach dem großen griechisch-persischen Kriege völlig im Dunkeln. Die einen, wie z. B. die bei Justin erwähnten Quellen, reichten schon ursprünglich nicht über die allerälteste Achämenidenzeit herab. Andere dagegen, wie Justin, Diodor und Thukydides interessieren sich nur für die mit Griechenland in Zusammenhang stehende westliche Hälfte des persischen Reiches, nicht aber für das eigentliche Persien. Von manchen vorherodotischen Annalisten, die über Persien berichten, ist überhaupt nichts auf uns gekommen, so z. B. von Charon von Lampsakus, der in 2 Büchern eine Äthiopioca, Libyca und Persica schrieb, ferner von dem bei Dionys von Halikarnass (Antiqu. rom. 1, 12) erwähnten Antiochus aus Syracus, der um die Zeit des Darius Nothus schrieb. Von einigen anderen Schriftstellern sind uns die Berichte über die Zeit nach dem griechisch-persischen Kriege verloren gegangen. Das gilt bestimmt von Ktesias, von dem über diese Zeit nur ganz kleine Fragmente in der Bibliothek des Photius (9. Jahrh.) gesammelt sind und höchstwahrscheinlich auch von Herodot, bei dem wir über die letzten 14 Jahre des Ahašveroš nur einige kleine

Erzählungen erhalten haben, welche unerwartet abbrechen[1]).

Die persischen Hofannalen (Esther 2, 13. 10, 2) die auch Ktesias benutzt hat, sind sämtlich verloren gegangen. Die beiden sehr alten Überlieferungen bei Kleuker (Anhang z. Zendavesta 1, 53), wonach Alexander Rumi (d. h. der Grieche) in der Absicht, die persische Religion zu vernichten, sämtliche Schriften der Perser, nachdem ihr naturwissenschaftlicher Inhalt exzerpiert wurde, verbrennen ließ, finden ihre vielfache Bestätigung erstens in der bekannten Tatsache, daß Alexander auf diesem Zuge alles für die Naturforschung wichtige Material für seinen Lehrer Aristoteles sammelte (Arrian 7, 13), zweitens in den Berichten Arrians (7, 17) und Strabos (7, 38), wonach die Makedonier vorgaben, die Beraubung der griechischen Tempel durch Ahašveroš rächen zu wollen, und drittens in den ferneren Berichten des Pilinius (H. N. 1, 6, 21) und des Strabo (1, 15), daß Alexander den königlichen Palast zu Persepolis verbrannt habe, wodurch zweifellos viele literarische Schätze der alten Perser der Vernichtung anheim gegeben wurden. Es liegt daher gar kein Grund vor, die historische Echtheit dieser Überlieferungen bei Kleuker zu bezweifeln. Viele Reste des altpersischen Schrifttums wurden auch

[1]) Die Frage ob Herodot über die spätere Zeit überhaupt ausführlich geschrieben habe, die von den meisten Philologen und Historikern auf Grund von Herod. 1, 106, 184. 7, 213 entschieden bejaht, von Ed. Meyer (Forschungen 1, 67), dagegen verneint wird, ist für unsern Fall belanglos; denn wie immer es sich damit verhalte, die Estherepisode erwarten wir in diesen abrupten Reminiszenzen Herodots 108—13 nicht. Wir werden außerdem später auch noch sehen, daß die Purimereignisse, sowohl diejenigen am Hofe als auch die in der Provinz, keinesfalls von irgendwelcher Aufsehen erregender Bedeutung waren. Ihr Fehlen in anderweitigen mangelhaften Berichten darf daher so wenig zu geschichtlicher Verdächtigung Anlaß geben, wie etwa die der von Josephus (Antiqu. 18, 20) berichteten Judenkravalle in Babylon, die sonst nirgends erwähnt sind.

noch später, unter Ardschir I. vernichtet[1]). Was wir aber aus den noch erhaltenen Fragmenten über die letzten 14 Jahre des Ahašveroš wissen, bestätigt die im Estherbuche gegebene Schilderung, daß er während dieser Zeit ganz und gar unter dem Einflusse seiner Frauen gestanden, sich von aller Politik zurückgezogen und fast ausschließlich mit Haremintriguen abgegeben hat.

2. Nicht minder wichtig für die Beurteilung der Geschichtlichkeit unseres Buches ist die Erwägung, daß die Bücher Esra und Nehemia, welche die Beziehungen der restaurierten jüdischen Gemeinde zum persischen Hofe während eines vollen Jahrhunderts behandeln, nirgends auf die Ereignisse des Estherbuches anspielen. Aber auch dieser frappierende Einwand verliert bedeutend an Gewicht, wenn man berücksichtigt, daß wir im Buche Esra, das, wie wir anderwärts gezeigt haben[2]), lediglich eine Compilation von Fragmenten ist, zwischen Kapitel 6 und 7 eine Lücke von nicht weniger als 57 Jahren vor uns haben. In diese hier unausgefüllte Zeit, nämlich vom 6. Regierungsjahr Darius I., des Vaters unseres Ahašveroš, bis zum 7. Regierungsjahr Artaxerxes I., des Sohnes des Ahašveroš, fällt aber die gesamte Regierungszeit unseres Ahašveroš, aus der der Kompilator des Esrabuches nur mit einem Sätzchen von 7 Worten zu berichten wußte, daß am Beginne der Regierung des Ahašveroš eine Anklage über die Judäer an den persischen Hof gerichtet wurde. (Esra 4, 6.) Diese Lücken, deren es in den Büchern Esra und Neh. so viele gibt, haben es auch zur notwendigen Folge, daß nicht nur Ereignisse, wie das unsrige, von dem, wie wir später sehen werden, wahrscheinlich noch nicht einmal die Kunde nach Palästina gedrungen ist, geschweige denn, daß die palästinensischen Judäer davon betroffen worden wären, in diesen Büchern unerwähnt sind, sondern auch, daß von

[1]) Spiegel Eran III, 193, 771.

[2]) Wiederherstellung Israels unter d. Achämeniden S. 1—20.

den drückenden lokalpolitischen Zwischenfällen nichts gemeldet wird. Wo ist in den Büchern Esra und Neh. von den großen persischen Kriegsexpeditionen gegen Ägypten, unter Kambyses, Darius und Ahašveroš, bei denen Palästina sehr schwer mitgenommen wurde[1]), etwas zu finden? Wer weiß von welcher furchtbaren Katastrophe Neh. 1, 1—3 handelt? Wo ist von der großen Beteiligung Palästinas und Phöniziens an dem griechischen Feldzuge, von der die Herodot'sche Tributliste eingehend berichtet[2]), in den Büchern Esra und Neh. etwas gemeldet?

3. Was nun die Tatsache angeht, daß Mordechai und Esther von ihrem politischen Einfluß zu Gunsten Palästinas keinen Gebrauch gemacht haben, so muß berücksichtigt werden, daß die jerusalmitische Gemeinde in den Tagen des Ahašveroš, wie aus den Berichten in Esra und Neh. indirekt hervorgeht, kaum irgend welche entscheidende Veränderung von dauernder Geltung erfahren hat. Esra, der 7 Jahre nach dem Tode unseres Ahašveroš nach Jerusalem kam, hat dort ganz friedliche Verhältnisse vorgefunden, zumal die meisten und vornehmsten jüdischen Familien mit den Nachbarstämmen verschwägert waren. Die nachherigen Verfolgungen seitens der umgebenden Bevölkerung traten erst als Folge der durch Esra rücksichtslos durchgeführten Isolierung ein. Endlich wissen wir nicht einmal, wie lange Mordechai und Esther sich der Gunst ihres launenhaften Herrschers zu erfreuen hatten, und ebensowenig, wie lange sie überhaupt gelebt haben.

4. Als triftiger Beweis für die Unechtheit der Estererzählung, wird nun auf Sirach 44—49 hingewiesen, woselbst unter den אבות עולם die Namen Mordechai und Esther

[1]) Herod. 2, 104; 3, 5—7; 7, 63, 89. Josephus Ap. 1, 22. Strabo 7, 58.

[2]) Vgl. die Anspielung in Neh. 9, 37. ותבואתה מרבה למלכים אשר נתת עלינו בחטאתינו ועל נשיותינו מושלים ובבהמתינו ברצונם ובצרה גדולה אנחנו.

ehlen. Mit noch größerem Nachdruck aber wird allerseits die Nichterwähnung der Purimfeier in I. Makk. 4, 38 hervorgehoben. Bezüglich des Sirach darf nun nicht übersehen werden, daß auch Namen wie Daniel (vgl. Ezech. 14, 14. 20; 28, 3) und Esra, in dieser Liste vergeblich gesucht werden. Mag Sirachs Bibelbelesenheit eine noch so rühmenswerte sein, das Estherbuch, welches damals, wie wir später sehen werden, höchstwahrscheinlich noch nicht abgefaßt war, kann er nicht gekannt haben. Auch das sehr späte III. Makk. 6, 19 erwähnt nichts von Esther und Mordechai. Was nun die Beweisführung von I. Makk. betrifft, so leidet sie an großer Unsicherheit; denn auch Josephus (XII, 10, 5) erwähnt, gelegentlich der Behandlung der Geschichte von 1. Makk. 4, 38, der Purimfeier nicht, obgleich er über dieselbe an einer anderen Stelle sehr ausführlich handelt. Übrigens darf aus dem Schweigen von I. Makk. höchstens geschlossen werden, daß die Purimfeier zur Zeit der Abfassung dieses Buches in Palästina noch nicht Eingang gefunden hatte, — was sich weiter unten als höchstwahrscheinlich ergeben wird, — der Schluß daraus auf die Ungeschichtlichkeit der ganzen Erzählung schießt unendlich weit über das Ziel hinaus.

5. Wenn ferner geltend gemacht worden ist, daß das Estherbuch sich eher wie ein Roman als wie ein geschichtlicher Bericht lese, so fragt es sich, ob nicht historische Erlebnisse, wie diejenigen Napoleons I. oder eines Dreyfus' oder gar die allerjüngsten des Hauptmannes von Köpenick, viel seltsamer und romanhafter erscheinen, als alles, was je eine Dichterphantasie auskombiniert hat. Driver[1]) sagt: »Die Wirklichkeit ist oft seltsamer als die Dichtung, so daß es ein ziemlich fragwürdiges Unternehmen ist, auf Erscheinungen dieser Art eine weitgehende Beweisführung zu begründen«. Wenn Kuenen es als eine ganz besondere Unwahrscheinlichkeit bezeichnet, daß z. B. der

[1]) Einl. ins A. T. zu Esther.

König gerade in dieser letzten Nacht keinen Schlaf fand, daß er sich da gerade die Reichsannalen vorlesen ließ, daß er gerade auf die Handlung Mordechais aufmerksam wurde, und daß er die Dekoration Mordechais von keinem geringeren, als von Haman ausführen ließ u. s. w., so hat eben Kuenen selbst daran Schuld, wenn er hier die Kette der historischen Kausalität nicht beachtet hat. Sonst hätte er eben weiter nichts als Ursache und Wirkung in diesen Vorgängen bemerkt. Daß die ganze Achämenidengeschichte aus lauter Verschwörungen besteht, — wie ja auch unser Ahašveroš schließlich einer solchen Verschwörung zum Opfer gefallen ist — ist zur Genüge bekannt. Ist es da nicht das Wahrscheinlichste von der Welt, daß Esthers Gunstbezeugung für Haman, dem Ahašveroš den Schlaf geraubt habe, und daß Ahašveroš gerade weil er hier einen Verdacht der Verschwörung gegen sein Leben witterte, sich der einstigen Verschwörung der Eunuchen und der dabei bezeugten Treue Mordechais erinnerte und gerade solche Aufzeichnungen in den Annalen aufsuchen ließ[1])? Oder ist es etwa nicht sehr einleuchtend, daß Ahašveroš absichtlich den Mordechai durch Haman dekorieren ließ, um dessen Überhebung, die Esthers Gunstbezeugung bei ihm hervorrufen mußte, zu dämpfen? Sicherlich hat diese Eifersucht und der Verdacht seitens des Ahašveroš zur raschen Verurteilung Hamans mehr beigetragen, als sein Vergehen gegen die Juden. (Vgl. auch b. Megilla 15 b.)

6. Das räthselhafte Wörtchen »Pur« hat aufgehört räthselhaft zu sein und darf jetzt als assyriologisch nachgewiesen gelten. So ist z. B. »Puru« nicht nur in der Bedeutung von »Stein«, vgl. arabisch גַּרְל = »Steinchen«, sondern auch in der Bedeutung von »Loos« inschriftlich wie-

[1]) Wie sehr den Persern Undankbarkeit als ein strafbares Verbrechen galt, vgl. Amian. 23, 6, 81.

dergefunden[1]). Außerdem hat Justi[2]) gezeigt, daß »Pur« auch im Indogermanischen in der Bedeutung von »Loos« vorhanden ist. Scheftelowitz[3]) leitet das Wort von altiranischen פרו, Geschick ab. Diese Etymologie macht es auch erklärlich, warum dem Feste gerade der Namen des Looses, welches doch in der Esthergeschichte nur eine sekundäre Rolle spielt, beigelegt wurde »פור-Geschick« im Sinne von אתה תומך גורלי, חבלים נפלו לי בנעימים (Psalm 16, 5) ותעמוד לגורלך (Dan. 12, 13) u. v. a., würde dann nicht blos auf das Losen Hamans, sondern auch auf die Geschickeswendung Israels hindeuten.

Übrigens haben uns die Keilinschriften auch über die Person unseres Ahašveroš Aufklärung gegeben. Während schon die Septuaginta den persischen Ursprung dieses Namens nicht kannte und ihn daher fälschlich mit Artaxerxes identifizierte, worin ihr die Exegese eine Jahrtausend lang gefolgt ist, hat uns die zeitgenössische Inschriftenliteratur gezeigt, daß, wenn man sich von dem Namen אחשורש das א prostheticum, welches im Semitischen jedem Worte, das mit 2 Konsonanten beginnt, vorgesetzt wird, hinwegdenkt, man dann die originelle Wiedergabe des persischen Königsnamens bekommt, den die Griechen zu Xerxes verstümmelt haben, der aber in altpersischer Keilschrift »ch, sch, j, r, sch, a«, in babylonischer Keilschrift »chi, schi, i, ar, schi« und in einer aramäischen Inschrift aus Memphis חשיארש heißt.

7. Auch die geographischen Angaben über die Ausdehnung des Reiches unter Ahašveroš, wie wir sie im Beginne des Estherbuches lesen, stehen mit den wirklichen Tatsachen nicht in Widerspruch, wie noch so viele Gelehrte

[1]) K. B. 4, 106—7; 1, 148. Peiser, Studien 2, 38. B. A. 4, 65 Winckler, Forschungen 2, 335; 3, 1—9. O. L. Juni 1901. Jensen. LCB. 1896, 50. Reisner, Hymnen 60, Z. 12.

[2]) Berliner Philol. Wochensch. 1902, 948.

[3]) Arisch. i. A. T. 56 f. MGWJ. 1903, 299.

der allerjüngsten Zeit behaupten, sondern finden in bewundernswerter Weise ihre glänzende Bestätigung. Indien ist schon vom Vater unseres Ahašveroš erobert worden, ebenso Aethiopien von seinem Vorgänger Kambyses[1]). Bei Herod. (7, 9) sagt Mardonius zu unserem Ahasveros: »Wenn wir die Saken, die Inder, die Äthiopier und Assyrer... in Dienstbarkeit und Knechtschaft gebracht«. Auch die Angabe שבע ועשרים ומאה מדינה widerspricht keineswegs der Angabe Herodots (3, 89). מדינה ist = Gerichtsbezirk von דין. In den aramäischen Inschriften bedeutet מדינה ebenso wie im arabischen »Stadt«. In Esra und Neh.[2]) ist unter מדינה nur Jerusalem mit seiner Umgebung verstanden. Es darf daher dieses Wort nicht mit Herodots Satrapien identifiziert werden. Übrigens teilt Herod. selbst manche Satrapien in 6—7 Provinzen ein[3]). Von der Größe einer Satrapie können wir uns einen Begriff machen, wenn wir bedenken, daß in der Behistuninschrift fast sämtliche semitische Länder vom Euphrat bis Ägypten zur Satrapie Arabi gezählt werden. Herodots Satrapienzahl stammt außerdem aus der persischen Niedergangszeit. Darius I. zählt am Beginne seiner Regierung in der Behistuninschrift 23, später in der Persepolisinschrift 25 und in seiner Grabinschrift zu Nakhi-rustem 31 Satrapien.

8. Der Einwurf, daß ein Gastmahl von der Dauer eines halben Jahres in der Geschichte unerhört sei, richtet sich gegen eine, wenn auch leider sehr verbreitete, so doch

[1]) Brugsch, Gesch. d. Pharonen. 748. Maspero, Gesch. d. Morgenlandes 529. Wiedemann, Gesch. Ägyptens 540. Spiegel, Eran, Alt. 2, 315, 294. Justi, Persien 49. Meyer, G. d. A., 1, 611. Nöldeke, Aufsätze 34, u. s. w. In der aus der ersten Regierungszeit des Darius stammenden Behistuninschrift ist Indien noch nicht erwähnt, wohl aber in der Inschrift von Persepolis und Nackhi-rustem. Nach Arrian 6, 29, 2, Strabo 686, hat auch schon Kyros einen Versuch gemacht, Indien zu erobern, der aber mißlang.

[2]) Esra 2, 1. Neh. 1, 3, 7, 6, 11, 3.

[3]) Herod. ibid.

nicht destoweniger grundfalsche Interpretation von Esther 1, 3—10, nach welcher unser Text von zwei verschiedenen Gastmälern handeln soll. Diese Auffassung ist aber exegetisch rein unmöglich; denn erstens stände das erste Gastmahl in gar keinem Zusammenhang mit unserer Erzählung da die eigentliche Szene erst mit dem 7. Tag des letzten Gastmahls beginnen würde; zweitens wäre es unerfindlich, weshalb der König erst am Schlusse des kurzen Volksfestes und nicht schon während des 180tägigen Fürstenfestes sich dazu verstieg, den hohen Gästen seine Königin zu präsentieren; drittens würden die Worte להראות העמים והשרים את יפיה auf das zweite Fest, bei welchem, gemäß dieser Auffassung, jene hohen Herrn gar nicht mehr zugegen waren, in keiner Weise passen; auch besteht viertens nach dieser Auffassung kein Übergang von Vers 3 zu Vers 4. Diese zahlreichen Schwierigkeiten erweisen die Deutung Netelers u. a., wonach in unserem Berichte überhaupt nur von einem einzigen siebentägigen Feste die Rede sei, als die einzig mögliche. Nur hat man es nicht nötig, mit diesen Gelehrten, Vers 3b von 3a zu trennen und paranthetisch zu fassen, sondern die Konstruktion ist einfach folgende: In seinem dritten Regierungsjahre gab er ein Gastmahl allen seinen hohen und niedern Beamten, der Kriegsmacht Persiens und Mediens, den Edlen und den Provinzialverwaltern, die zugegen waren, nachdem er ihnen 180 Tage lang die Herrlichkeit seines Reiches gezeigt hatte. Und als diese Tage vorüber waren, bereitete er den in Susa sich aufhaltenden Leuten, von klein bis groß, ein siebentägiges Gastmahl u. s. w. Unter הנמצאים בשושן sind die in Vers 3 genannten, in Susa sich aufhaltenden Reichsbeamten zu verstehen. למגדול ועד קטן in Vers 5 entspricht den שריו ועבדיו («vom

höchsten bis zum niedrigsten Range«) in Vers 3. Vers 4 בהראותו u. s. w. berichtet von einer großen Reichskonferenz, zu der mehrere Monate hindurch hohe und niedere Beamten des ganzen persischen Reiches in Susa empfangen wurden. Es handelt sich hier um die bei Herod. (7, 5—10) ausführlich geschilderten großen Beratungen und Vorbereitungen zum größten bekannten Kriegszuge der ganzen alten Geschichte[1]). Daß solche Reichskonferenzen, zu denen hunderte und tausende von Mitglieder, von Zentralafrika bis nach Indien, mehrere Monate lang reisen mußten, nicht in wenigen Tagen beendet wurden, wird wohl jedem einleuchten.

9. Auch die sonstigen hier geschilderten Hofsitten entsprechen den anderweitigen Angaben sehr genau. Wenn Graetz in מטות זהב וכסף weder eine persische, noch eine jüdische, sondern eine griechische Sitte erkennt, so hat er übersehen, daß Herod. (9, 82) eben bei unserem Ahašveroš, von goldenen und silbernen Polstern und Tischen spricht. Der hier geschilderte Goldaufwand darf durchaus nicht auffällig erscheinen. Assurbanipal hatte in seinem Palaste 150 goldene Tische und ebensoviel goldene Betten[2]). Man muß die Schilderung der persischen und assyrisch-babylonischen Palastbauten in der betreffenden keilinschriftlichen Literatur, so z. B. die Nabochodnozor-Inschriften in K. B. II. und MOG. 1—24 lesen, um vom orientalischen Goldreichtum sich einen Begriff machen zu können. Auch ist der Bericht vom Siegelring (3, 10, 8, 2) keine Entlehnung aus Gen. 41, 42, wie die Exegeten annehmen, sondern entspricht ganz der persischen Hofsitte (Herod. 3, 128), wie überhaupt der Siegelring in der persischen Geschichte eine große Rolle spielt (Spiegel, Eran. Alt. 3, 607). Auch

[1]) Nach Herod. 7, 61—99 waren ca. zwei Millionen Menschen an dem Zuge gegen Griechenland beteiligt.

[2]) Herod. 1, 18; 9, 80—83, vgl. ferner Herod. 1, 98 und Polybios X. 27.

Antiochus übergab seinem Freunde Philippus seinen Siegelring, als er ihn auf den Thron setzte (Graetz, G. d. J. II, 2, 360). Zum Szepterreichen (5, 2, 8, 4) vgl. Josephus, Antiqu. 11, 6, 9, Niebuhr, Reisebeschreibung I, Tafel 24.

10. Daß die Perser die heilige Zahl. 7, welche in ihrer Götter- und Dämonenlehre eine so hervorragende Rolle spielt, in allen sozialen und familiären Einrichtungen mit Vorliebe gebrauchten, ist in der Gesch. d. Alterthums zur Genüge belegt[1]). Es ist daher durchaus keine jüd. Phantasie im Spiele, wenn in unserem Buche von „שבעת הסריסים שבעת ישרי פרס ומדי, שבע הנערות" u. s. w. die Rede ist[2]).

11. Zu dem mißlungenen Versuche des Ahašveroš, den Gästen seine schöne Favoritin zu zeigen, vrgl. man die Episode vom Lydierkönig Kandaules, der alle Anstrengungen machte, um den Gast Gyges seine schöne Frau nackt sehen zu lassen, was ihm ebenfalls nicht gelungen ist[3]). Da wir nun ferner wissen, daß die Perser bei solchen Einladungen stets keuschheitswidrige Absichten hatten[4]), weshalb später nur Kebsweiber und Sklavinnen zur Tafel befohlen wurden, so darf uns der Bericht von der Weigerung Vastis nicht sonderbar anmuten.

12. Wenn in unserem Estherbuche ein Widerspruch zwischen 1, 13, wo der König sich den Rath der Ältesten einholte, und 3, 13, wo er beim Vertilgungsedicte des Haman niemanden um Rath fragte, gefunden wird, so könnte man auf einen gleichen Widerspruch auch bei Herod. 3, 31, hinweisen, wo vom persischen König zuerst gesagt wird, daß er die unumschränkte Herrschaft besitze, »daß er thun könne, was er wolle,« während unmittelbar darauf erzählt

---

[1]) Esra 7, 4. Herod. 3, 84. Arschylos Perser 956.

[2]) Vrgl. zur Siebenzahl bei den alten Völkern. Jeremias, Höllenfahrt, 109. ATAO. 86. KAT. 612, Smith, chald. Gen. 306. Steininschrift. 311, Herod. 7, 61, 114; 9, 108—113. Spiegel, Eran. Alt. 2, 28, 120.

[3]) Herod. 1, 8—12.

[4]) ibid. 5, 18.

wird, daß Kambyses den Rath der Gesetzeskundigen eingeholt habe. In Wirklichkeit besteht aber weder im Estherbuche noch in Herodot irgend welcher Widerspruch. Die persischen Könige handelten eben in unumschränkter Weise und machten von der Sitte, die Ältesten zu befragen, nur einen zeitweiligen und scheinbaren Gebrauch[1]).

13. Gegen den alten Einwurf, daß nach Esther 2, 6, Mordechai mindestens 120 und Esther mindestens 80—90 Jahre alt gewesen sein müsse, haben schon Ibn Esra, Sacuto, Baumgarten u. a. bemerkt, daß V. 5. „אשר הגלה" nicht auf Mordechai, sondern auf seinen Urahn Kisch zu beziehen sei. Da nun die jüngere Exegese diese Deutung als eine gezwungene bezeichnet, so soll hier gezeigt werden, daß gerade umgekehrt diese Interpretation die einzig mögliche ist. Denn erstens wäre das Zurückgreifen auf mehrere Ahnen der fernen Vergangenheit, genealogisch höchst unwahrscheinlich. Ferner waren weder Kisch noch Simei von irgend welcher Bedeutung, um bei der Legitimierung Mordechais genannt zu werden, während es ungleich näher gelegen hätte für diesen Zweck Mephibošet und Jonathan herbeizuziehen; und hätte unser Verfasser, wie fast sämtliche Exegeten annehmen, aus der Aszendenz Mordechais nur Zeitgenossen Agags nennen wollen, so hätte er doch erst recht, statt des namenlosen Kisch, gerade den Saul nennen müssen. Aus Chron. 8, 33—40; 9, 35—44, geht drittens hervor, daß Šimei kein Nachkomme des Kisch, des wie Vaters Sauls, gewesen sein kann. Viertens ist es so gut wie ausgeschlossen, daß im vorexilischen Jerusalem, der echtbabylonische Namen Mordechai existiert habe, weshalb auch ein Mann dieses Namens aus Jerusalem nicht deportiert sein kann. Sind aber Kisch und Simei die Namen des Großvaters und des Urgroßvaters Mordechais, dann müssen die Worte אשר הגלה notgedrungen auf Kisch bezogen

[1]) Meyer, G. d. A., 3, 33. Spiegel, Eran. Alt. 3, 326.

werden, weil sonst gar kein Grund vorhanden wäre, warum gerade diese drei Generationen und nicht mehr oder weniger aufgezählt werden. Wenn viele Exegeten hervorheben, daß die Verstrennung hinter den Worten איש ימיני die hergebrachte Auffassung begünstige, so übersehen sie, daß diese Satzteilung doch nur beweist, daß die Massoreten, denen die historische Schwierigkeit ebensowenig Kopfzerbrechen bereitete wie dem Midrasch-rabba zur Stelle, den Sinn dieser Worte so verstanden haben; dies trifft aber unsern Verfasser nicht; denn die Wortfolge קיש איש ימיני אשר הגלה מירושלים ist eine sonst durchaus regelrechte.

14. Gegen die amalekitische Herkunft Hamans, welche von der jüd. Überlieferung, die auch schon Josephus kennt, verteidigt wird, ist historisch jetzt allerdings nichts einzuwenden[1]). Wenn jedoch die heutige Exegese darin einen Beweis für die Ungeschichtlichkeit des Estherbuches sieht, weil sie in diesem Nachkommen Agags nur ein dramatisches Gegenstück zu dem Nachkommen Sauls erblicken zu dürfen glaubt, so sollte sie doch berücksichtigen, daß für diese Überlieferung im Text durchaus kein Stützpunkt vorhanden ist. Wäre האגגי im Buche Esther identisch mit אגג aus I. Sam. 16, dann würde dieser Name nicht als ein stetes Attribut hinter dem Namen Haman angehängt sein. Ferner hätte

[1]) Oppert (Inscriptions Assyriennes, ebenso Comment. hist. et philol. du livre d'Esther) glaubte in Medien eine Provinz namens »Agagi« gefunden zu haben, die er mit Agagi der Bücher Esther identifizierte. Dieser Oppert'sche Fund, der großes Aufsehen erregt hat und in der Exegese heute noch von allgemeiner Geltung ist, ja sogar mancher Hypothese als Basis dient, (Vgl. z. B. de Moor, Lelivre d'Esther épisode du règne de Xerxès) hat sich aber als verfehlt herausgestellt; denn die keilinschriftlichen Kollationen ergaben, daß diese medische Provinz nicht Agagi, sondern »Agazi« hieß. (Vrgl. Sargon, Annalen 191, Prunkinschrift 69.) Daß die altsynagogale kalendarische Ansetzung von פרשת זכור von der amalekitischen Herkunft Hamans unabhängig ist, vrgl. ספר החינוך zu Deuter. 25, 17.

es der Verfasser in diesem Falle doch nicht unterlassen, ihn viel eher als einen עמלקי zu bezeichnen. האגגי muß daher, rein exegetisch, nur als Stammes- oder Familiennamen gefaßt werden. Etymologisch ist der Name Haman vom Namen des altperischen Heros »Hamo, Homo« der des öftern im Zendavesta[1]) erwähnt wird, abzuleiten. Strabo kennt im persischen Reich mehrere Tempel des »Homanes«, ebenso einen Volksstamm »Homonaden«[2]). Das persische Königsbuch kennt auch eine sagenhafte Prinzessin, namens »Homoi«, die auch »Semerian« = Semiramis heißt und als Mutter von Iskander = Alexander bezeichnet wird. In המ-דתה = המדתה ist dieser Heroenname noch ursprünglicher erhalten[3]).

15—26. Und nun all die Hauptschwierigkeiten! Gerade die wichtigsten Berichte unseres Buches, welche die wesentlichsten dramatischen Wendepunkte der ganzen Erzählung ausmachen, scheinen nun die grellsten Widersprüche zu enthalten. Wir wissen z. B., daß eine persische Königin ein Sproß der Achämeniden sein mußte[4]), und daß während der ganzen Zeit, in welche die Estergeschichte fällt, Amestris, die Tochter des berühmten Otanes, die legitime Königin war[5]) und daher weder Vasti,

[1]) Avesta 1, 54—66, 118, 149; 2, 231; 3, 99, besonders aber Jaç. 9—10.

[2]) 11, 512; 15, 732, ferner 1, 12, 569.

[3]) Ob dieser altiranische Heros, dem nachher die Homa-Pflanze geweiht wurde, etwa mit dem Chum-ba-ba des Gilgamišepos, der die hohe Zeder behütet, verwandt ist, bedarf der Untersuchung. Über seine Beziehungen zum indischen Soma, vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien, 73. Rhode, Mythen, 123, Brodbeck, Zoroaster, 86. Auch der Name פרשנדתה ist inschriftlich belegt (vgl. Lidzbarski, Epigr. 335. ורש braucht nicht mit Kohut (Angel. 11) vom persischen Crasho = »Hören« abgeleitet zu werden, sondern ist ein altiranischer weiblicher Personennamen, vgl. dazu, wie zu allen andern Namen des Esterbuches, Scheftelowitz, Arisches im A. T. 37 ff.

[4]) Herod. 3, 31, 83, 84, 88. Plut. Artax. 27.

[5]) Herod. 9, 108—13. An eine Identifizierung Esthers mit dieser

noch Esther persische Königinnen gewesen sein konnten. Ferner ist es ganz undenkbar, daß man, selbst wenn auf die achämenidische Herkunft Verzicht geleistet worden wäre, ein fremdes Mädchen dunkler Herkunft ohneweiteres als Königin des persischen Reiches gekrönt habe. Wie konnte weiter eine Königin ihre Herkunft verleugnen, zumal bei Esther, deren verwandschaftliche Beziehung zum Juden Mordechai, aus dessen Haus sie geholt wurde (2, 8), nicht nur den Hofbeamten (2, 11; 4, 4, 5 u. s. w.), sondern auch dem Könige wohl bekannt sein mußten (2, 22)? Sodann wissen wir, daß eine Königin gekrönten Hauptes nicht zu befürchten hatte, das unbefohlene Erscheinen vor ihrem Gatten mit dem Leben bezahlen zu müssen, oder während 11 Monaten nicht zum König gelangen zu können. Wie erklärt es sich weiter, daß Mordechai schon beim Beginne der Szene sich am königlichen Hof befand? Und wie konnte sich endlich ein im Winter stattfindendes Ereignis (2, 15) in der Sommerresidenz Susan zutragen? Man muß sagen, daß die apologetischen Anstrengungen, die bisher gemacht worden sind, um diese Vorgänge mit Hülfe meilenweit hergeholter Analogieen erklärlich zu machen, mehr oder minder gescheitert sind.

Allein ein wichtiges Moment ist dabei zumeist außer acht gelassen worden. Denn in Wirklichkeit erwachsen alle Schwierigkeiten des Estherbuches nur daraus, daß unser Verfasser, wie die Schriftsteller aller Zeiten, ganz in der Gedankenwelt seiner Zeit geschrieben hat. Bei allen seinen durchaus plastischen Schilderungen hat er daher selbstverständlich beim Leser eine gewisse Vertrautheit mit den Sitten und Gebräuchen

---

grausamen Heidin (Herod. 7, 114; 9, 112), deren unmenschliche Handlungen der Midraš auf Vašti überträgt, kann natürlich nicht gedacht werden. Ebenso lächerlich ist die Identification von הדסה mit »Atossa der Mutter unseres Ahašveroš und Tochter des Kyros. »הדסה = Myrthe, ähnlich wie שושנה und בשמת hat eine jüdische Etymologie Der Anklang an Atossa ist rein zufällig«. (Herzfeld. Gesch. Israels

seiner Zeit vorausgesetzt. Und wenn wir demgemäß unsere Erzählung vom Standpunkte der damaligen Zeitverhältnisse aus betrachten, so finden wir leicht den Rahmen, in welchen alle die uns auffällig erscheinenden Momente regelrecht hineinpassen. Auf Grund echt zeitgenössischer Schilderungen von Augenzeugen können wir nämlich vom persischen Hofleben etwa folgendes kurze Bild entwerfen.

Nach altorientalischer Anschauung war das Volk nur um seiner Despoten willen da und nicht umgekehrt. Der Herrscher war daher der Zweck des ganzen Staates. Wie die schönsten Viehherden und Fruchtwiesen hauptsächlich dazu dienten, um mit dem Besten ihres Ertrages die Tafel der Könige und der Satrapen zu beladen[1]), so war auch der Zuwachs an weiblichen Schönheiten in erster Linie dazu bestimmt, die fürstlichen Harems vollzählig zu erhalten[2]). Die Fürsten erhielten Weiber durch Kauf, durch Geschenk und nicht zum mindesten durch Auswahl aus den erbeuteten Kriegsgefangenen. Die Aushebung der schönsten Mädchen für den Bedarf des Großkönigs war daher ein gar nicht seltener Vorgang. Hoflieferanten sorgten für eine gute Besetzung der Harems gerade so wie für die Herbeischaffung aller anderer erwünschten Artikel. Die Zahl der Haremsweiber war eben nur nach unten zu eine beschränkte[3]), nie aber nach oben zu[4]). Es lag vielmehr im Interesse der zahlreichen Staatsbeamten, Favoritinnen aus ihrer Heimat am Hofe zu haben, um diese eventuell zu politischen Zwecken gebrauchen zu können. Zur Aufnahme in den Harem bedurfte eine Frau nur eines schönen Leibes; Geschichte, Namen, Charakter

[1]) Strabo, 15, 735. Xenoph Cyr. 8, 2, 3; 8, 6, 10—13. Anab. 1, 2, 7. Herod. 1, 133; 7, 116, 119. Plut. Art. 4, 5. Königsbuch 1526 f.

[2]) Plut. Artax. 27, u. v. A.

[3]) Nach Diodor 2, 220, mußte die Zahl der Beischläferinnen, den Tagen des Jahres entsprechend, 360 sein. Von Darius II. wissen wir aus Plut. Artax 27, daß dies der Fall war.

[4]) Khosro II. hatte deren 1200. Spiegel, Eran. Alt., 3, 525.

und Herkunft waren hier von minimaler Bedeutung[1]). Für gewöhnlich lebte eine solche Haremsdame sehr eintönig dahin, da bei der großen Überzahl die Reihe nur selten an sie kam und selbst dann nur in der Weise, die in unserem Buche geschildert ist, בערב היא באה ובבוקר היא שבה[2]). Die Zuneigung des Despoten hing vom Grade ihrer Schönheit ab. Gelang es einer durch Schönheit, Anmut und Klugheit gleich ausgezeichneter Person, sich beim König beliebt zu machen, so stieg sie allmählich in seiner Gunst und konnte es bis zum Range einer rechtmäßigen Gemahlin bringen und von dem allergrößten Einfluß auf alle Staatsgeschäfte werden. Solche Beispiele haben wir, wenn wir an Darius II. denken, welcher der Sohn einer ausländischen Haremsdame war[3]), oder an die gefangene Griechin unter Artaxerxes II.[4]), oder an die italienische Sklavin Musa, die von Arsakes XV. zur legitimen Königin erhoben und deren Sohn, Arsakes XVI. auf den Thron gesetzt wurde, während die Söhne der älteren legitimen Frauen nach dem Ausland gesandt wurden[5]), ferner an Euphemia, welche von Kosru I. zur rechtmäßigen Gemahlin erhoben wurde und deren Sohn Nashazad zuerst den Thron bestieg[6]), und endlich an die schöne Sira aus Susanna, welche Kosru II. zur legitimen Königin machte und deren Kinder er für regierungsfähig erklärte[7]).

Was nun die legitimen Frauen des Königs betrifft, so hat es deren bei allen persischen Königen stets mehrere gegeben[8]). So kennen wir z. B. mehrere legitime Frauen

---

[1]) Hammer, Osman. Gesch., 2, 672.
[2]) Herod. 3, 69.
[3]) Ktesias, Persica 44—48.
[4]) Plutarch, Artax. 27.
[5]) Josephus, Antiqu. 18, 2, 4. Strabo 16, 748.
[6]) Spiegel, Eran Alt., 3, 416.
[7]) Königsbuch 2047.
[8]) Herod. 1, 135. Strabo, 11, 526; 15, 733.

des Darius I.[1]), Kambyses hatte seine beiden Schwestern geheiratet[2]) und wollte außerdem auch noch die ägyptische Königstochter zur Frau haben[3]), wie Darius die des Skythenkönigs[4]). Artaxerxes II. heiratete seine beiden Töchter[5]) u. s. w.

Den ersten Rang unter den legitimen Frauen nahm natürlich die eigentliche Großkönigin ein[6]), welche ein Sproß der Achamenidendynastie sein mußte[7]). Alle Zugehörigen des Königs aber, und darunter die Verwandten der Haremsdamen, hatten im königlichen Palaste, der in seinen unzählbaren Räumen alles faßte, was in einer heutigen Residenzstadt Dutzende von öffentlichen Staatsgebäuden füllt, freien Ein- und Ausgang und fanden meist auch politische Beschäftigung dortselbst[8]). Sehr viele von ihnen, und zwar hauptsächlich solche, die kein öffentliches Amt im königlichen Palaste zu verwalten hatten, waren mit Späher- und Spionendiensten betraut, um die vielen Hof- und Staatsbeamten heimlich zu beaufsichtigen[9]).

Der König selbst entzog sich nach Möglichkeit dem Anblicke der Menschen, selbst dem seiner Hofleute[10]). Auch die Hofbeamten ersten Ranges mußten sich 20 Ellen vom

---

[1]) Herod. 7, 2, 7, 64, 82, 97, 69, 72; 3, 88; 7, 78; 3, 67, 88; 7, 2, 97.

[2]) ibid. 3, 31.

[3]) ibid. 3, 1.

[4]) Spiegel, Eran, Alt., 3, 679.

[5]) Plut., Artax. 27.

[6]) Dyon, Fragm. 19. Plut., Artax, 5. Herod. 9, 110, Nehemia 2, 6.

[7]) Herod. 3, 83, 84. 88.

[8]) Justi, Persien, 42, Meyer, G. d. A., 3, 35.

[9]) Spiegel, Eran. Alt., 3, 627. Nach Arrian 7, 17, und Diodor 7, 37, verkehrten zuweilen 15.000, solcher mit dem König verschwägerter Nichtperser frei am Hofe.

[10]) Herod. 1, 99. Dem entspricht auch Herod. 3, 140. Wenn Graetz von Herod. 3, 118 aus einwendet, daß den Verwandten des Königs der Zutritt gestattet war, so hat er übersehen, daß dort die Mitverschworenen sich dies ausbedungen haben.

Großkönig fern halten und in der Mitte zwischen ihnen und dem Großkönig war ein Vorhang, an dem ein eigener Beamter angestellt war[1]). Ist doch bekanntlich der persische König Vonanes gerade deswegen gezwungen worden, seinen Thron zu verlassen, weil er sich in der Öffentlichkeit häufig sehen ließ[2]).

Nach alledem gestaltet sich der Gang der Handlung in der Esthererzählung streng historisch etwa folgendermaßen: Nachdem Ahašveroš, der ungefähr um das Jahr 485 den persischen Thron bestieg, die ägyptischen Aufstände unterdrückt hatte[3]), hielt er im dritten Regierungsjahre in Susa eine große Ratsversammlung zur Vorbereitung auf den griechischen Feldzug ab[4]), zu der alle hohen Staatsbeamten des gesamten persischen Reiches eingetroffen waren[5]).

Am Schlusse dieser mehrere Monate währenden Konferenzen und Audienzen bereitete der König für seine Gäste ein siebentägiges Gastmahl[6]). Gelegentlich einer Tafelunterhaltung, die der König mit seinen ausländischen Gästen pflegte, kam man auf schöne Weiber zu sprechen, wobei sich Ahašveroš seiner schönen Favoritin rühmte und in seinem angeheiterten Zustande sich dazu verstieg, sie dazu auffordern zu lassen, sich den Gästen zur Schau

---

[1]) Masudi bei Spiegel a. a. O. Vgl. auch Herod. 3, 13.

[2]) Tacitus, Annalen 2, 2—3.

[3]) Herod. 7, 2, 4, Ktesias 19—22.

[4]) Herod. 7, 10.

[5]) Geht außer aus Esther 1, 2—10, auch aus Herod. 7, 61—99 deutlich hervor.

[6]) Gastmähler von solcher Dauer sind in der orientalischen Geschichte sehr häufig. Allein das darf nicht so naiv aufgefaß werden, als hätten die Gäste 7 Tage lang gezecht und geschmaust sondern es ist das so zu denken, wie etwa die heutigen Hoffeierlichkeiten bei den großen Kaisermanövern, denen hunderte in- und ausländischer Volks- und Militärrepräsentanten als Gäste beiwohnen di während dieser ganzen Zeit — 10 bis 14 Tage — in der feierlichste Weise an der königlichen Tafel teilnehmen.

zu stellen, was sie selbstverständlich ablehnte. Über diese vermeintliche Widersetzlichkeit war der König sehr erzürnt, und die Ratsherrn, die teils dem König nach dem Munde sprachen, teils dieses Vorgehen, wenn auch erklärlich, so doch mit Rücksicht auf die Nebenumstände als unverzeihlich fanden, veranlaßten die Verstoßung dieser Favoritin[1]).

Es folgten dann die großen Rüstungen und Vorbereitungen zu dem gewaltigen Kriege; im Jahre 481—80 begann dieser verhängnisvolle Krieg, in den Ahašveroš mitzog und von dem er erst im Sommer 479 in Susa wieder eintraf, nachdem er den Winter über in Sardes geweilt und dort sein Unwesen mit der Frau seines Bruders getrieben hatte. Von da ab ließ Ahašveroš die Reichspolitik ganz aus dem Auge und vergeudete seine Kraft in Weiberlisten und Haremspolitik. Herod. 9, 108—13 weiß uns aus dem Jahre 479 von noch einer skandalösen Haremsintrigue zu berichten, die sich zwischen Ahašveroš und seiner Schwiegertochter abgespielt hat, bei der seine Schwägerin von der grausamen Großkönigin Amestris zerstückelt wurde und sein Bruder Mesistes ebenfalls den Tod fand.

Diese Haremsszene aus seinem 7. Regierungsjahre (vgl. Esther 2, 15) ist der letzte Akt, den uns die sonstigen Berichte von Ahašveroš persönlicher Tätigkeit melden. Von da ab versiegen alle Quellen über die weiteren Vorgänge am persischen Hofe, und gerade hier setzt die eigentliche Esthergeschichte ein (2, 15 f.)[2]). Wir können

[1]) Der Bericht über Vaštis separate Frauentafel, steht mit anderweitigen Berichten nicht in Widerspruch. Aus Neh. 2, 6. Herod. 9, 110, und Plut. Artax. 5, geht höchstens hervor, daß die Großkönigin bei der Tafel zugegen war. Dies war aber Amestris und nicht Vašti. Übrigens ist dort nirgends von feierlichen Einladungen sondern vom allerstrengsten Familienkreise die Rede. Herod. 5, 18, sagen die Perser ausdrücklich, daß bei ihnen nur die Kebsweiber zur Tafel gerufen werden, wenn Gäste zugegen sind.

[2]) ותלקח אסתר אל המלך . . . בשנת שבע למלכותו. Diese auf-

daher als Folge des Fiaskos, welches Ahašveroš bei seiner schönen Schwiegertochter Artaynte gemacht hat, das Erwachen der Erinnerung an seine schöne Favoritin Vašti und die Reue wegen ihrer Verstoßung (Esther 2, 1 f.) ansehen. Die Hofbeamten veranstalteten darum eine neue Aushebung junger Damen, um dem Könige Ersatz für die verstoßene Schöns zu bieten[1]).

Gelegentlich einer solchen Mädchenlieferung kam auch Esther in den königlichen Harem. Durch auffallende Schönheit ausgezeichnet, erwarb sie sich sogleich die Gunst des Königs in hohem Maße und galt als Favoritin; und als Ersatz für die schöne Vašti gehörte sie zu den Haremsdamen erster Qualität oder hatte gar den Rang einer legitimen Frau, deren der König nicht wenige hatte[2]). Unser Verfasser nennt sie mit Recht »Königin«, weil sie als legitime Königsfrau, im Gegensatz zum Kebsweibe, diesen Ehrentitel verdient. Auch Kronen mit Diademen, gleich der Königskrone (2, 17), trugen außer der Groß-

fallende chronologische Übereinstimmung hat Oppert mit Recht als einen konkreten Beweis für die Treue dieser Erzählung hingestellt.

[1]) Man braucht das nicht so wortwörtlich zu nehmen, als handelte es sich hier um eine noch nie dagewesene Generalmusterung sämtlicher Mädchen des persischen Großreiches, die lediglich den Zweck hatte, um aus diesen Massen eine einzige als die Nachfolgerin Vaštis auszuwählen. Berichtet doch unser Text selbst noch von einer andern Mädcheneinsammlung, selbst nachdem Esther schon erwählt war (2, 19), und daß ferner alle versammelten Mädchen im Harem verblieben (2, 14). Es ist hier vielmehr nur die im alten und auch noch im heutigen Persien sehr oft wiederkehrende Beschaffung neuen weiblichen Zuwachses gemeint.

[2]) Gegenüber dem Einwande, daß die Wintereregnisse von Esther 2, 15, sich doch nicht in der Sommerresidenz Susan zugetragen haben können, verweisen wir auf Meyer., G. d. A., 3, 29 und Spiegel, Eran. Alt., 3, 613, woselbst der Nachweis erbracht ist, daß diese vereinzelte Notiz des Xenophon nur für die spätere Zeit zutrifft. Die Achämeniden seit Darius I., dem Vater des Ahašveroš, hatten ihren ständigen Sitz in Susa.

königin, die gewöhnlichen legitimen Frauen, wie überhaupt alle Verwandten des Königs[1]). Die eigentliche Großkönigin und ebenbürtige Frau des Ahašveroš war nach wie vor die berüchtigte Amestris, Tochter des Otanes, des reichsten und vornehmsten Persers und des obersten Befehlhabers des persischen Heeres und des ersten Mitverschworenen des Darius I.[2]), die den Ahašveroš noch überlebt hat[3]). In welcher vertrauten Weise eine solche Großkönigin mit ihrem Gatten verkehrte, wie sie ihn häufig beherschte und sogar tyrannisierte, dafür haben wir außer in Amestris, Parysatis und Atossa noch viele andere Beispiele. Eine solche braucht nicht, wie Esther (4, 11. 16), für unbefohlenes Erscheinen vor dem König, den Tod zu gewärtigen, oder mit der Eventualität zu rechnen, während 11 Monaten nicht zum König gelangen zu können[4]). Dagegen stimmen die oben gegebenen Schilderungen von der Unnahbarkeit des Königs in bezug auf eine einfache legitime Frau sehr wohl[5]). Es kommt hier zum richtigen Verständnis des Zweifels Esthers an ihrer Macht über den König auch noch das sehr wichtige Moment in Betracht, daß zwischen der Erwählung Esthers 2, 15 und dem Auftreten Hamans 3, 7—12, ein Zeitraum von nicht weniger als 5 Jahren liegt. Eine dauerhafte Zuneigung eines Despoten ist aus den Haremsgeschichten der persischen Könige sonst nicht bekannt.

Zum Range einer einfachen legitimen Frau, wie Esther,

[1]) Xenoph. Cyr. 8, 3, 13. Herod. 8, 18. Josephus Antiqu. 20, 3, 3. Schachname 2005.

[2]) Herod. 7 61, 114; 9, 108—13, auch Ctesias kennt die Amestris.

[3]) Spiegel, Eran. Alt., 2, 414.

[4]) Esther, 4, 10—16 f. Plut. Artax 5.

[5]) Als eklatantes Beispiel für das sklavische Verhalten einer Frau dem persischen König gegenüber, hat Oppert, mit Recht, die rührende Geschichte der Phädyma (Herod. 3, 68 f.) angeführt, die, als Tochter des berühmten Persers Otanes, nach einer mehrmonatlichen Zugehörigkeit zum königlichen Harem ihrem Vater versicherte, ihren Gatten noch nicht von Gesicht zu kennen, und dem Drängen ihres Vaters, die Ohren ihres Gatten zu beobachten, nur mit großer Lebensgefahr nachzukommen versprach, und auch das nur in einer Nacht,

deren es in jedem Königshofe sehr viele gab[1]), konnte es auch eine Ausländerin nichtadeliger Herkunft sehr wohl bringen (vgl. oben). Die Verheimlichung ihrer Herkunft hat Esther daher keinerlei Schwierigkeiten bereitet, wie ja auch unser Verfasser nirgends davon erwähnt, obgleich er das Moment des Verheimlichens zweimal hervorhebt. Ihre verwandtschaftlichen Beziehungen zu Mordechai waren sowohl dem König (2, 22) als auch den Hofleuten wohl bekannt (2, 8, 11; 4, 4, 5)[2]). Ist ja Mordechai zweifellos gerade ihretwegen zu seiner Stellung am Hofe gelangt[3]). Oder hätte er sonst so oft mit ihr verkehren können (2, 11, 12)? Nach Plut. Art. 26 erfolgte ja schon Todesstrafe, wenn man nur in die Nähe einer Haremsdame kam[4]). Gerade die sekundäre Stellung Esthers, die in Esther 4, 10—16 zum Ausdruck kommt, macht es leicht begreiflich, wie Haman daran denken konnte, den Stamm, dem Esther zugehörte, zu vernichten, zumal der König weder von Esthers noch von Mordechais Zugehörigkeit zum Judentum eine Ahnung hatte[5]).

---

in der sie zum König befohlen ward. Nur hat Oppert, wie auch Dieulafoy (Le Acropol de Suse 127) nicht gemerkt, daß Phädyma eine legitime Königin war, wie sie überhaupt den Unterschied zwischen »legitimer Frau« und »Kebsweib« nicht zu kennen scheinen, und daher Esther als einfaches Haremsweib hinstellten, was dem Gesamtinhalt des Estherbuches widerspricht.

[1]) Vgl. Salomos 700 rechtmäßige Frauen.

[2]) Aber nicht ihre Zugehörigkeit zum Judentum vgl. Esther 3, 4. Esther 8, 1. כי הגידה לו מה הוא לה ist gemeint, daß Esther dem König gemeldet habe, in welcher verwandschaftlichen Beziehung sie zu Mordechai stehe.

[3]) Vgl. oben S 530. Die LXX zu Esther 2, 17 betont dieses Moment nachdrücklich. Mordechais Stellung am Hofe als zu den »Augen und Ohren des Königs« (Xenoph. Cyr. 8, 6, 16 Aeschyl. Perser 980. Aristoph. Achar. 92) gehörend, würde seine Entdeckung der Verschwörung viel begreiflicher machen, zumal Ämter wie diejenigen des בגתן ותרש fast ausschließlich Ausländern anvertraut wurden (Herod. 3, 130, Xen. Cyr. 8, 1, 9).

[4]) Auch Otanes konnte natürlich nur als Vater mit seiner Tochter so oft verkehren (Herod. 3, 68—69).

[5]) Esther 2, 10, 20; 3, 4, b.

# Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit.

Von A. Büchler.

Die Mischna Sanhedr. VII und die tannaitischen Nachrichten im Talmud und in den halachischen Midraschwerken sprechen wiederholt von den vier Todesstrafen, auf welche die jüdischen Gerichtshöfe Palästinas zur Zeit, als die jüdische Strafgerichtsbarkeit in vollem Umfange noch bestand, erkannt haben. Dieselben Quellen beschreiben auch die Vollstreckung dieser Todesstrafen, der Steinigung, des Verbrennens, der Enthauptung und der Erdrosselung. Hierbei ist nun auffallend, daß das Gesetz der Thora außer der Steinigung, die häufig verhängt wird, und dem Feuertode, der in nur zwei Fällen vorgeschrieben ist, keine vom Gerichte zu erkennende Todesstrafe nennt. Wohl ist in Deut. 13, 16 für die zum Götzendienste verleitete Stadt angeordnet: »Schlagen sollst du die Bewohner dieser Stadt mit der Schärfe des Schwertes, banne sie und alles, was in ihr ist, und ihr Vieh mit der Schärfe des Schwertes«. Aber dieses ist eine ganz außergewöhnliche Behandlung, die nur noch für die eroberten kanaanitischen Städte vorgeschrieben ist (Deut. 7, 2; 20, 13 ff.; Josua 10, 28; 30. 32, vgl. Nowack, Archäologie II, 267); und richtig bemerkt Nowack (I, 329): »Die Tötung durch das Schwert findet sich als Vollziehung der vom Gericht erkannten Todesstrafe nicht, sie kam gewöhnlich bei der Blutrache zum Vollzug, ebenso bei den von dem König verhängten Todesurteilen I Sam. 22, 17 ff., II Sam. 1, 15; 4, 12, I Reg. 2, 25 ff., Jerem. 26, 23, vgl. Deut. 13, 13 ff., sämtlich Fälle, bei denen es sich nicht um eigentlich richterliche Urteile handelt. Jedenfalls hat man aber nicht an Enthauptung, sondern an ein Niederhauen oder Erstechen mit dem Schwert zu denken« (zu Ezech.

23, 45. 46 s. weiter unten). Die Erdrosselung (חנק) kommt weder im Gesetze, noch in den geschichtlichen Büchern der Bibel vor und auch aus späterer nachbiblischer Zeit wird sie nur in Verbindung mit dem König Herodes angeführt, der sie bei seinen eigenen Söhnen anwendet (Josephus, Antiquit. Jud. XVI, 11, 7, Bell. Jud. I, 27, 6); und auch da ist es mehr als fraglich, ob Herodes hierbei auf irgend ein jüdisches Gesetz Rücksicht genommen hat, das für ihn bei seinen zahlreichen Todesurteilen sicherlich niemals in Frage kam. Keinesfalls scheint auf Erdrosselung vor der römischen Herrschaft in Judäa erkannt worden zu sein; so daß die von verschiedenen Forschern ausgesprochene Vermutung, diese Todesstrafe sei unter fremdem Einflusse eingeführt worden, sich als naheliegend aufdrängt. Aber selbst wenn es sich so verhielte, welche Veranlassung ag für die Vermehrung der Todesstrafen vor?

Andererseits sind auch die beiden, im Gesetze der Thora vorgeschriebenen Todesstrafen, die Steinigung und das Verbrennen, in der ausführlichen und anschaulichen, gewiß auf alte Quellen zurückgehenden Beschreibung der Mischna ihres ursprünglichen Charakters völlig entkleidet. Statt des Verbrennens, das im Gesetze sicherlich ganz wörtlich gemeint ist, geschah folgendes: »Man versenkte den zum Feuertode Verurteilten bis zu den Knöcheln in Kot, wickelte ein hartes Tuch in ein weiches und wand dieses dem Manne um den Hals; dann zogen zwei Männer das Tuch hin und her, bis er den Mund öffnete, in den man ihm eine angezündete Schnur warf, die in sein Eingeweide drang und dieses verbrannte«. Und statt des Bewerfens mit Steinen fand nach Sanhedr. VI, 4 folgendes statt: »Der Ort der Steinigung war zwei Mann hoch; von da stößt einer der Zeugen den Verbrecher hinab, so daß dieser auf die Lenden fällt; ist er tot, so ist die Hinrichtung zu Ende, wenn nicht, so nimmt der zweite Zeuge einen Stein und wirft denselben dem Hinabgestoßenen auf das Herz; ist

er tot, so ist die Sache erledigt, falls nicht, so steinigen ihn die Anwesenden«. Wären bloß diese Beschreibungen vorhanden, so wäre man leicht geneigt, sie als akademische Vorschläge irgend eines Lehrers aus dem zweiten Jahrhundert zu bezeichnen, die für die ältere Zeit keinen Wert haben. Nun haben wir auch eine Meldung des R. Eleasar b. Zadok, dem wir auch sonst verläßliche Berichte über Vorgänge und Einrichtungen in Jerusalem in den letzten Jahrzehnten vor dessen Untergang verdanken, über eine Hinrichtung durch Feuer (Sanhedr. VII, 2, Toß. IX, 11, jer. VII, 24b, b. 52b); er erzählt, als Kind, auf den Schultern seines Vaters sitzend, gesehen zu haben, wie man eine unzüchtige Priestertochter mit Bündeln von Weinreben umgab und verbrannte. Er war sonach Augenzeuge einer genau dem Wortlaute des Gesetzes entsprechenden Verbrennung. Als er jedoch dieses den Lehrern in Jamnia erzählte, hielten ihm diese mit aller Entschiedenheit die in der Mischna beschriebene Art der Hinrichtung entgegen und bezeichneten die von ihm geschilderte als sadduzäisch. Und wenn auch diese Lehrer nicht in der Lage waren, wie er, auf einen im Leben beobachteten Vorgang hinzuweisen, so sind sie nicht weniger glaubwürdig als R. Eleasar b. Zadok; und ihre Beschreibung von dem Feuertode durch eine dem Verbrecher in den Mund geworfene brennende Schnur entspricht offenbar einer anderen, das heißt pharisäischen Auslegung des Gesetzes in älterer Zeit. Damit soll allerdings nicht ohne weiteres behauptet werden, daß diese Auslegung in der Strafgerichtsbarkeit auch Anwendung gefunden hat. Trotz alledem ist die Frage nicht abzuweisen, was die Pharisäer in Jerusalem zu dieser das Wesen der Strafe betreffenden Abänderung, die auch den Wortlaut des Gesetzes gegen sich hat, geführt hat.

## I. Die Strafe des Verbrennens.

Die Strafe des Verbrennens wird in Lev. 21, 9 auf die Unzucht der Priestertochter, in Lev. 20, 14 auf den geschlechtlichen Verkehr mit Mutter und Tochter zugleich gesetzt. Sie findet sich außerdem in Genes. 38, 24 bei Thamars vermeintlicher Unzucht und in Josua 7, 15 bei Akhans Aneignung von Banngut. Den Feuertod verhängen auch die Philister (Judic. 15, 6) über die Frau Simsons und deren Vater für Unzucht, wie sie einem anderen Weibe Simsons drohen (14, 15), es und sein Vaterhaus zu verbrennen, wenn es ihnen nicht die Lösung des von Simson aufgegebenen Rätsels mitteile. In gleicher Weise drohen die Efraimiten dem Richter Jiftach, daß sie ihm das Haus über dem Kopfe anzünden werden, weil er sie zum Kampfe gegen die Ammoniter nicht herangezogen habe (Judic. 12, 1). In diesen Berichten von tatsächlichen Vorgängen ist das Verbrennen unzweifelhaft die eigentliche Hinrichtung und nicht etwa die Vernichtung des Leichnams nach auf andere Weise vollzogener Tötung. Ebenso läßt der König Herodes die beiden Lehrer, die den goldenen Adler vom Tempel in Jerusalem entfernt hatten, als Tempelschänder lebendig verbrennen (Bellum Jud. I, 33, 4. Antiquit. XVII, 6, 4), und das Verbrennen geschieht, wie Josephus ausdrücklich vermerkt, bei lebendigem Leibe. Allerdings ist es fraglich, ob der König hierbei jüdisches Recht beachtet, das selbst für wirkliche Tempelschändung keinerlei Todesstrafe vorschreibt. Nach der Darstellung des Josephus bestimmt der König allein die Todesart, nachdem die nach Jericho berufenen Jerusalemer, οἱ ἐν τέλει = die Vornehmen, nach Bellum ὁ δῆμος, in einer ἐκκλησία das Todesurteil gefällt hatten (Bell. I, 33, 4. Antiquit. XVII, 6, 3). Die Einberufung der urteilenden Versammlung hier und in anderen ähnlichen Fällen bei Herodes erinnert an die Gerichtsbarkeit der biblischen Gemeinde, die der König vielleicht in Anlehnung an die idumäische Justiz zum Scheine wiederbelebt. Im Buche der

Jubiläen 30, 7 wird über einen Vater oder einen Bruder, der seine Tochter, bez. Schwester einem Nichtjuden zur Frau gibt, Steinigung, über das Mädchen selbst Feuertod verhängt. In Jubil. 20, 4 sagt Abraham seinen Kindern: »Wenn unter euch irgend ein Weib oder ein Mädchen hurt, so verbrennt sie mit Feuer«. Jubil. 41, 25 verfügt: »Jeder, der so tut, der seiner Schwiegertochter beiwohnt, den soll man mit Feuer verbrennen, daß er darin verbrenne; (26) denn jeder, der seiner Schwiegertochter oder Schwiegermutter beiwohnt, hat eine Unreinheit begangen, mit Feuer soll man den Mann verbrennen, der ihr beigewohnt hat, wie auch das Weib«[1]). Auch die Lehrer der Mischna (Sanhedr. IX, 1, b. Sanhedr. 75a, jer. IX, 26d, Sifrâ 92c) dehnten die Strafe des Feuertodes auf den geschlechtlichen Verkehr mit Verwandten aus, die sie durch die Ausdeutung von את אשה ואת אמה in Lev. 20, 14 ermittelten. Josephus erzählt (Bell. II, 21, 3), daß in der Volksmenge der Galiläer, die Johannes von Gischala gegen ihn aufgestachelt hat, einige rieten, den Verräter Josephus abzusetzen, andere wieder, man solle ihn verbrennen. Das letztere wird befolgt und die Leute gehen daran, an Josephus' Haus Feuer anzulegen, damit er verbrenne. Und in Bell. II, 21, 7 droht Josephus den von ihm Abgefallenen, er werde die Habe derer, die Johannes nicht innerhalb fünf Tage verlassen, plündern lassen und ihre Häuser samt ihren Familien dem Feuer preisgeben. Zu erwähnen ist schließlich noch, daß

[1]) Der Verfasser dehnt das Gesetz in Lev. 20, 14 auch auf den Umgang mit der Schwiegertochter aus, da in Lev. 20, 12 die Todesart nicht angegeben ist. Mein Schüler Dr. Aptowitzer macht mich auf Raymundus Martin, Pugio fidei p. 714 aufmerksam, wo von Mose ha-Darschan folgendes angeführt wird: Wenn vor dich der Fall käme, daß ein Mann bei seiner Schwiegertochter geschlafen hat (am Rande steht: bei seiner Tochter), auf welche Strafe würdest du erkennen? Der andere antwortete: Auf Verbrennen. Und wenn jemand bei seiner Tochter geschlafen hat? Auf Steinigung. Dieses entspricht hinsichtlich der Blutschande mit der Schwiegertochter dem Jubiläenbuche.

nach Jerem. 29, 22 der König Nebukadnezar die beiden falschen Propheten der in Babylonien lebenden Judäer, Achab b. Kolaja und Zidkija b. Maaßeja, am Feuer rösten ließ, weil sie Niedertracht in Israel begangen und mit den Frauen Fremder Ehebruch getrieben hatten[1]).

Die Drohung der Efraimiten gegen Jiftach in Judic. 12, 1: ביתך נשרוף עליך באש, führt den Feuertod in eigentümlicher Gestalt vor. Da die Wendung mit עליך mit der in Judic. 9, 49: ויציתו עליהם את הצריח באש, in I Reg. 16, 18; כראות זמרי כי נלכדה העיר ויבוא אל ארמון בית המלך וישרוף עליו את בית מלך באש וימות identisch ist und das Anzünden des Hauses über dem Kopfe des Bewohners bedeutet, so muß diese Art der Verbrennung eines Schuldigen im Volke gebräuchlich gewesen sein; und es scheint sich hierin der Gedanke auszudrücken, daß mit dem Verbrecher auch das Wohnhaus, das an der Sünde gleichsam teilgenommen hat, vernichtet werden solle. Ebenso ist hiernach die Drohung der Philister in Judic. 14, 15: פתי את אישך ויגד לנו את החידה פן נשרוף אותך ואת בית אביך באש, nicht auf die Familie, sondern

[1]) Vgl. Midrasch Tanchuma ויקרא 6, Pesikta 164 b ff. und N. Brüll in seinen Jahrbüchern 1877, III, 8 ff. In der Apokalypse Baruchs 66, 3 ist folgendes zu lesen: Josia tötete nicht allein die Gottlosen, die damals lebten, er ließ auch die Gebeine derer, die schon gestorben waren, aus den Gräbern herausholen und mit Feuer verbrennen. 4. Und . . . . . die [durch Götzendienst] Befleckten verbrannte er mit Feuer und die Lügenpropheten, die das Volk verführten, auch sie verbrannte er mit Feuer. Der erste Satz ist II Reg. 23, 16. 20 entnommen. Dagegen sind die falschen Propheten eine freie Ergänzung des Erzählers. Die Todesart beweist nichts für seine Auffassung, denn der ganze Abschnitt II Reg. 23 läßt den König Josia ausschließlich das Feuer als Strafmittel anwenden. Henoch 100, 7 lautet: Wehe euch, Sündern, wenn ihr die Gerechten peinigt am Tage des heftigen Kummers und sie mit Feuer verbrennet; es wird euch nach eurem Wirken vergolten werden. Charles meint, es sei hier die Verfolgung unter Antiochus IV Epiphanes nach II Makkab. 7 gemeint; aber der Verfasser hat doch sicherlich jüdische Verfolger im Auge. Vgl. auch Genes. rab. 49, 6 (Pirkê R. Elieser XXV, Jalkut I, 83) über die Verbrennung eines wohltätigen Mädchens in Sodom.

auf das Wohnhaus zu beziehen. Denn wir finden das Gleiche nicht bloß bei Achans Hinrichtung, der sich am Banngute vergriffen hat und dessen Strafe nach Josua 7, 15 והיה הנלכד בחרם ישרף באש אותו ואת כל אשר לו, in der Verbrennung des Sünders selbst und der seiner ganzen Habe bestehen sollte, nach der genauen Ausführung in Vers 24 jedoch: ויקח יהושע את עכן בן זרח ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב ואת בניו ואת בנותיו ואת שורו ואת חמורו ואת צאנו ואת אהלו ואת כל אשר לו auch sein Zelt trifft. Genau so droht Josephus in der bereits angeführten Stelle (Bell. II, 21, 7) den Anhängern des Johannes von Gischala, er werde ihre Habe plündern lassen und ihre Häuser samt den Familien dem Feuer preisgeben. Und in Bell. II, 21, 3 legen die Gegner des Josephus Feuer an sein Haus, um ihn zu verbrennen[1]). Dasselbe ist bei dem von Gott an Korachs Anhang vollzogenen Strafgerichte in Num. 16, 32 ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת בתיהם ואת כל האדם אשר לקרח ואת כל הרכוש und noch nachdrücklicher in Deut. 11, 6 אשר פצתה הארץ את פיה ותבלעם ואת בתיהם ואת אהליהם ואת כל היקום אשר ברגליהם hinsichtlich des Unterganges der Zelte und Häuser mit den Sündern hervorgehoben. Und daß dieser Zug nicht etwa als natürliche Folge der Feuerverheerung, sondern als Bestandteil der Todesstrafe anzusehen ist, zeigt die gleiche Wahrnehmung bei anderen Todesstrafen. So droht der König Nebukadnezar den ihn täuschenden Traumdeutern (Dan. 2, 5): הדמין תתעבדון ובתיכון נולי יתשמון und im Erlasse

[1]) Vgl. de Lagarde, Materialien II, 96 (bei Grünbaum, Neue Beiträge zur semit. Sagenkunde 95) aus Ephräm Syrus und Ibn Batrik über Nimrod: Es fiel Feuer vom Himmel herab, das Nimrod, seine Kinder und sein ganzes Haus verzehrte. In der Apokalypse Abrahams ed. Bonwetsch, S. 20, Kap. VIII) erzählt Abraham: Und es geschah, als ich aus dem Hause meines Vaters hinausging, ich erreichte nicht vor die Türe des Hofes hinauszugehen und es kam die Stimme eines großen Donners und verbrannte ihn und sein Haus und alles in einem Hause bis zur Erde 40 Ellen. Und S. 22, Kap. X sagt der Engel zu Abraham: Ich bin es, dem befohlen ward, das Haus deines Vaters anzuzünden mit ihm, weil er Toten Verehrung erwies.

des Königs Darius (Esra 6, 11) heißt es: יתנסח אע בן ביתה ויקף יתמחא עלוהי וביתה נולי יתעבד על דנה (vgl. Hävernick zu Daniel p. 58 ff.). Und aus der arabischen Rechtspflege im Mittelalter haben sich in der jüdischen Literatur zufällig zwei bezeichnende, hierher gehörige Fälle erhalten, die als Belege für die gegebene Erklärung angeführt werden dürfen. In einer Anfrage an den in Cordova wirkenden Rabbiner Mose b. Chanoch (bei Joël Müller, תשובות נאינ מזרח ומערב Nr. 179) in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts heißt es: ראובן שאמרו עליו שהרג את הנפש וצוו עליו השלטנין להרגו והרגיהו וציו וההריבו את ביתו . . . ein Jude wurde als Mörder im Auftrage der allgemeinen Behörde hingerichtet und diese erteilte den weiteren Auftrag, daß das Haus des Mörders zerstört werde, was auch geschah. Und um dieselbe Zeit trug es sich in Cordova selbst zu, daß der eines nicht näher bezeichneten Vergehens beschuldigte Menachem b. Saruk im Auftrage des am Hofe des Kalifen wirkenden Chasdai Ibn Schaprût aus seinem eigenen Hause vertrieben, ihm der Bart ausgerissen und das Haus zerstört wurde (Luzzatto, בית האוצר S. 32 a).

Die angeführten Bibelstellen weisen die Vernichtung des Hauses des Verbrechers nur in Verbindung mit dem Feuertode auf. Bei der Steinigung dagegen schreibt das Gesetz (Lev. 24, 14. 23, Num. 15, 35. 36, Deut. 17, 5. 21, 19 ff; 22, 24) ausdrücklich vor, daß der Verurteilte aus dem Lager und der Stadt oder an das Tor derselben geführt und dort hingerichtet werde. Nur einmal geschieht dieses an der Türe des Hauses, wenn nämlich die als Jungfrau Verheiratete nicht als Jungfrau befunden wird und sich herausstellt, daß sie schon im Hause des Vaters unzüchtig war (Deut. 22, 21); offenbar müßte das Haus um sein Bewohner mitleiden, wenn der Vater nicht unschuldig wäre. Umso auffallender und beachtenswerter ist Ezech. 16, 37—41, wo Jerusalem als ehebrecherisches Weib mit seiner Strafe geschildert wird. Ich muß vorausschicken, daß d

Schilderung des Strafvollzuges bis zu Ende ohne jede Unterbrechung fortläuft, im Gegensatze zu den Bibelauslegern, die in Vers 39 והרסו גבך ונתצו רמותיך und in Vers 41 ושרפו בתיך באש übereinstimmend annehmen, der Prophet falle hier aus dem Bilde und führe Einzelheiten aus der Wirklichkeit vor. Daß dieses unbegründet ist, lehrt schon ein Blick auf die unmittelbaren Nachbarn dieser angeblich die Zerstörung Jerusalems beschreibenden Sätze; als unzulässig erweist es die Parallelschilderung in Ezech. 23, 47, wo gleichfalls das Verbrennen der Häuser und dazu noch die Tötung der Kinder als Teile der Strafe erscheinen, dann aber das Bild vom ehebrecherischen Weibe, wie hier, ohne jede Überleitung fortgesetzt wird. Nun haben wir bereits gesehen, daß dem zum Feuertode Verurteilten das Haus angezündet und in einigen Fällen auch die das Haus bewohnende Familie mitverbrannt, oder richtiger, wie im Falle Achans, auf andere Weise vernichtet wird. Sonach ist Ezech. 23, 47 בניהם ובנותיהם יהרוגו ובתיהן באש ישרופו והשבתי זמה מן הארץ ונוסרו כל הנשים ganz wörtlich als die Strafe der Ehebrecherin zu fassen; ebenso 16, 41: ושרפו בתיך באש ועשו בך שפטים לעיני נשים רבות והשבתיך מזנה. Das Verbrennen der Häuser setzt freilich nach dem obigen auch den Tod der Ehebrecherin für dasselbe Vergehen voraus; und in der Tat spricht 16, 38 ושפטתיך משפטי נואפות ושופכות דם, und 23, 45 ואנשים צדיקים המה ישפטו אותם משפט נואפות ומשפט שופכות דם, von der Bestrafung der Verbrecherin für Ehebruch und Mord und es fällt nicht schwer zu zeigen, daß die Vernichtung der Häuser und die Hinrichtung der Ehebrecherin für dasselbe Vergehen erfolgen. Denn es wird eigentlich nur die an derselben vollzogene Strafe geschildert (16, 39): die Ehebrecherin wird den Liebhabern ausgeliefert, die die Stätten ihrer Unzucht (Vers 24. 25), die sie sich hiezu erbaut hat, zerstören, die Unzüchtige selbst dann entkleiden und jedes Schmuckes berauben und sie nackt und bloß hinstellen. Sie berufen die im Gesetze vorgeschriebene

Volksmenge, die die Ehebrecherin steinigt und mit Schwertern sticht (s. weiter). Hierauf wird das Wohnhaus der Sünderin verbrannt und werden an dieser in Gegenwart vieler Frauen noch weitere, nicht näher bezeichnete, aber sicherlich die Schändung des Leichnams bezweckende Strafgerichte vollzogen[1]). In 23, 46 setzt die Beschreibung der Strafe erst bei der Steinigung durch das Volk ein, weil die Behandlung seitens der Liebhaber bereits in Vers 25: אפך ואזניך יסירו ואחריתך בחרב תפול המה בניך ובנותיך יקחו ואחריתך תאכל באש. והפשיטוך את בגדיך ולקחו כלי תפארתך in grausamer, dem Gesetze der Ausländer entsprechender, im einzelnen mir noch nicht ganz verständlicher Weise erfolgt ist. Das Volk steinigt nun die Ehebrecherin und sticht sie mit Schwertern, tötet auch ihre Kinder[2]) und verbrennt ihre Häuser und setzt ihrer Unzucht hiedurch ein Ende.

Wenn nun auch in all' diesen Stellen nicht, wie in Dan. 3, 6 יתרמא לגוא אתון נורא יקדתא, das Hineinwerfen in einen brennenden Ofen gemeint ist, so ist immerhin vom Verbrennen des Verbrechers auf einem Scheiterhaufen oder in einem zu diesem Behufe angezündeten Hause und von

---

[1]) In 23, 10 wird Samaria als ehebrecherisches Weib in anderer Weise hingerichtet: המה גלו ערותה בניה ובנותיה לקחו ואותה בחרב הרגו ותהי שם לנשים וישפוטים עשו בה die Liebhaber entkleiden sie, wie Jerusalem, nehmen ihr die Kinder weg, wie in Vers 25 ihrer Schwester, töten sie jedoch selbst mit dem Schwerte, während Jerusalem vom Volke gesteinigt wird; hernach vollziehen sie noch an dem Leichname Strafgerichte, wie oben. Es scheint diese Stelle als Strafe der Ehebrecher die Hinrichtung mit dem Schwerte statt der Steinigung vorauszusetzen; soll dort das assyrische Recht gemeint sein, da Samaria von den Assyrern vernichtet wurde, bei Judäa dagegen das babylonische? Hammurabis Codex setzt auf Ehebruch Ertränken an (§ 129).

[2]) Das gleiche geschieht mit den Kindern des zum Tode verurteilten Achan in Josua 7, 24 und des wegen Schmähung Gottes und des Königs gesteinigten Naboth in II Reg. 9, 26.

völliger Verbrennung des Körpers zu Asche die Rede[1]). Auch die einzige positive Nachricht von der Vollstreckung eines Todesurteils durch Feuer aus den letzten Jahrzehnten des jüdischen Staates berichtet, daß eine wegen Unzucht verurteilte Priestertochter mit Bündeln von Weinreben umgeben und verbrannt wurde (Sanhedr. VII, 2 u. Parallelen)[2]). Und dieses wird durch Josephus bestätigt, der in der Wiedergabe des Gesetzes von der unzüchtigen Priestertochter (Antiquit. IV, 8, 23) die Bestimmung dieses באש ישרף durch καιέσθω ζῶσα übersetzt und das Verbrennen bei lebendigem Leibe unzweifelhaft macht[3]). Dagegen sprechen die tannaitischen Nachrichten in ihrer Beschreibung des Todes durch Feuer vom gewaltsam geöffneten Munde des Verurteilten und dem Hineinwerfen einer angezündeten Schnur in den Mund, die die Eingeweide verbrennt[4]).

[1]) Vgl. Jes. 30, 33: כי ערוך מאתמול תפתה גם הוא למלך הוכן העמיק הרחיב מדורתה אש ועצים הרבה נשמת יי כנחל גפרית בוערה בה, wo ein regelrechter Holzstoß als Art der Verbrennung geschildert wird.

[2]) In b. Synhedr. 52b wird erzählt: אימרתא בת טלי בת כהן שזינתה הואי, אקפה רב חמא בר טוביה חבילי זמורות ושרפה, R. Chama b. Tobia ließ Imartha, die unzüchtige Tochter des Priesters Tali mit Bündeln von Weinreben umgeben und verbrennen. Der babylonische Amoräer R. Josef bemerkt, daß das Vorgehen ungesetzlich sei, da nach der Zerstörung des Tempels Todesurteile nicht gefällt werden dürfen; er wußte sonach, daß R. Chama nach dem Jahre 70 gelebt hat. Der Name dieses weist deutlich genug auf Babylonien hin, wo allein ein jüdisches Todesurteil in dieser Zeit möglich war.

[3]) Sonderbarerweise meint Duschak, Das mos. talm. Strafrecht S. 9 ohne jeden Beleg, daß die Todesstrafe des Verbrennens bei lebendigem Leibe externen Ursprungs sei und erst aus späterer Zeit vielleicht aus der Perserzeit datiere. »Bei den Persern hielt man nämlich das Verbrennen der Toten für unrecht, weil das Feuer dadurch verunreinigt wurde, Herod. 3, 16«. Die Stellen in Judic. und sonst scheint er nicht beachtet oder anders gedeutet zu haben.

[4]) Es ist an Genes. rabba 65, 22 zu erinnern, wo der Neffe des Josê b. Joëzer, Jakim, der mit Alkimos, dem Hellenisten der Makkabäerzeit, identifiziert wird, durch Selbstmord die 4 Todesarten der Mischna an sich vollstreckt: מה עשה, הביא קורה נעצה בארץ וקשר בה

Falls dieses auf Tatsachen beruht, kann es schon wegen der so weitgehenden Abweichung vom einfachen Wortlaute von vornherein nicht als alt angesehen und es muß für die Abänderung des Gesetzes eine besondere Veranlassung als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Als solche könnte entweder der Mangel an Brennmaterial, oder die Erkenntnis der zur Auslegung des Gesetzes berufenen Behörde vermutet werden, daß der Feuertod ein zu grausamer und zu langsamer sei und durch einen anderen, rascheren, aber doch durch Feuer herbeigeführten zu ersetzen sei; oder weil es die maßgebenden Gesetzeslehrer zu irgend einer Zeit als Ungehörigkeit erwiesen, den Körper des Verurteilten zu Asche zu verbrennen. Die Bibelforscher haben auch in der Verbrennung der Leiche eines Hingerichteten eine Verschärfung der Todesstrafe erkannt, weil, wie Amos 2, 1: על שרפו עצמות מלך מואב לשיד zeigt, die Vernichtung des Leichnams als eine dem Toten angetane Schmach galt[1]). Sie haben aber auf Grund dessen

---

נימא וערך העצים והקיפן גדר של אבנים ועשה מדורה לפניה. ונעין את החרב באמצע והצית האור תחת העצים מתחת האבנים. נתלה בקורה ונחנק, קדמתו האש נפסקה הנימה נפל לאש קדמתו חרב ונפל עליו גדר ונשרף. Da ist als Tod durch Feuer Verbrennen auf dem Scheiterhaufen dargestellt; die Lehrer hatten sonach noch das Bewußtsein, daß dieses die richtige Form der Hinrichtung ist.

[1]) Hiezu vgl. die Toß. Sanhedr. XIII 4, Rosch ha-Schana 17 a: פושעי ישראל בגופן פושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה שנים עשר חודש ולאחר שנים עשר חודש נפשותן כלה וגופן נשרף וגיהנם פולטתן ונעשין אפר והרוח זורה אותן ומפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים שנאמר ועשותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגלי צדיקים ליום אני עושה אמר ה' צבאות, die Juden und die Heiden, die mit ihrem Körper schwer sündigen, sinken in die Hölle hinab, wo sie durch zwölf Monate gestraft werden. Nach zwölf Monaten vergehen ihre Seelen und ihre Leiber werden verbrannt; die Hölle speit sie aus, sie werden zu Asche, der Wind wirbelt sie auf und streut sie unter die Füße der Frommen, nach Maleachi 3, 21. Hier ist die Vernichtung des toten Körpers zu Asche als besondere Strafe seitens Gottes betont, wie die Verstreuung der Asche eine weitere Strafe darstellt; vgl. II Reg. 23, 6. 15. 16. 20., vgl. auch noch Toß. Sanhedr. XIII, 2, b. 110 b unten zu Maleachi

und nach Josua 7, 25 ohne ersichtliche Stütze auch angenommen, die Strafe des Verbrennens im Gesetze beziehe sich auf die Verbrennung des Leichnams eines bereits auf

---

3, 19: אשר לא ישאיר להן שרש וענף . . . דבר אחר שרש זו נשמה וענף זה הגוף. Siehe auch den Satz des R. Jochanan in b. Synhedr. 106b: שלשה מלאכי חבלה נזדמנו לו לדואג אחד ששכח תלמודו ואחד ששרף נשמתו ואחד שפזר עפרו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. Drei Engel empfingen Doëg nach seinem Tode, einer ließ ihn sein Wissen vergessen, der zweite verbrannte seine Seele (und seinen Körper) und der dritte verstreute seine Asche (oder seine letzten Reste) in den Synagogen und Lehrhäusern. Von Interesse ist auch der seiner Sache nach wohl babylonische, in seinen Bestandteilen aber sicherlich auf palästinische Sätze zurückgehende phantastische Bericht über das Testament des Kaisers Titus, über dessen Neffen und über Bileams Aussagen über die Hölle in b. Gittin 56b unten, 57a: »Als Titus im Sterben lag, sprach er zu seiner Umgebung: Verbrennt mich und verstreuet meine Asche über die sieben Meere, damit mich der Gott der Juden nicht finde und mich nicht zur Verantwortung ziehe. Der Schwestersohn des Titus wollte Jude werden und ließ vorher durch Totenbeschwörung Titus erscheinen, (um sich mit ihm zu beraten). Er fragte den Geist: Wer ist im Jenseits angesehen? Israel. Soll ich mich diesem anschließen? Es hat zuviel Gebote, die du nicht erfüllen kannst; feinde vielmehr Israel an und du wirst groß nach Threni 1, 5a. Welche Strafen erleidest du im Jenseits? Dieselben, die ich für mich nach meinem Tode vorgeschrieben habe; man sammelt täglich meine Asche, züchtigt sie, verbrennt sie und verstreut sie über die sieben Meere. Hierauf ließ Onkelos bar קלוניקום den Geist Bileams aufsteigen und fragte ihn: Wer ist im Jenseits angesehen? Israel. Soll ich mich demselben anschließen? Du sollst nicht ihr Wohl und Bestes suchen alle Tage (Deut. 23, 7.) Welche Strafe wird dir im Jenseits zu Teil? Durch siedenden Samen, (vgl. Petrusevangelium, bei Hennecke, Neutestam. Apokryphen 216, 23: Und ein großer See war da, gefüllt mit glühend kochendem Schlamm; in ihm lagen einige Menschen, welche die Wahrheit verkehrten; und peinigende Engel setzten ihnen zu. 24. Es waren aber auch andere Weiber da, an den Haaren über jenem aufbrodelnden Schlamm aufgehängt. Das waren die, welche sich zum Ehebruche geschminkt hatten. Die Männer aber, die sich mit ihnen in der Befleckung des Ehebruchs vereinigt hatten, waren an den Füßen aufgehängt und ihre Köpfe steckten im Schlamm.) Da ließ er die Abtrünnigen Israels durch Totenbeschwörung aufsteigen, richtete an sie

andere Weise, zumeist durch Steinigung Hingerichteten[1]), wogegen das oben Ausgeführte entschieden spricht. Dafür nun, daß die Rücksicht auf die Erhaltung des Körpers die maßgebenden Lehrer darauf geführt haben dürfte, das Gesetz vom Feuertode in so auffallender Weise auszulegen, sprechen mehrere Äußerungen von Tannaiten in der Agada, die den von Gott herbeigeführten Feuertod schildern. In der Begründung der in der Mischna beschriebenen Hinrichtung durch eine angezündete Schnur führen nämlich die Amoräer (b. Sanhedr. 52 a) an, daß das göttliche Feuer in Num. 16, 35 der Rotte Korachs nur die Seelen verbrannt habe, die Leiber aber erhalten geblieben seien; ebenso bei den Söhnen Ahrons in Lev. 10, 2. Die Amoräer haben dieses, wenn sie auch keinerlei Quellen anführen, aus Sätzen von Tannaiten geschöpft; denn Sifrâ zu Lev. 10, 2 (S. 45 c, Nr. 34) hat dieselbe Bemerkung über den Tod Nadabs und Abihus: ותצא אש מלפני יי, מלמד שיצא אש מבית קדשי הקדשים וישרף נשמתם, die S. 46 a, Nr. 41 ausführlicher begründet wird: ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף יי, מה תלמוד לומר את השרפה. הרי אתה דן, נאמר כאן שרפה ונאמר להלן שרפה, מה שרפה האמורה כאן ישרפת נשמה וגוף קיים, אף שרפה האמורה להלן שרפת נשמה וגוף קיים, שרפה האמורה בבת כהן והאמורה באשה ואמה (vgl. Toßafoth Sanhedr. 52 a s. v. ההיא); sie dient als Grundlage zur Feststellung der Art des Feuertodes in Lev. 20, 14 und 21, 9. Das Alter dieser Sätze ergibt sich aus dem der Gegenäußerungen von Lehrern über denselben Punkt. In der Baraitha (b. Sanhedr. 52 a und Sifrâ 45 c) sagt nämlich der Tannaite Abba Josê b. Dosithai vom Tode Nadabs und Abihus: שני חוטין של אש יצאו מבית קדשי

dieselben Fragen und erkundigte sich nach ihrer Strafe im Jenseits; sie antworteten: Durch siedenden Samen, denn ein Lehrer sagte: Wer die Worte der Weisen verspottet, wird in siedendem Samen gestraft.« Vgl. Synh. 108 b . . . תניא מיטי המבול קשים כשכבת זרע.

[1]) Siehe Nowack, Archäologie I, 329, Benzinger, Archäologie 163 ff, Dillmann-Ryssel zu Lev. 20, 14, Bertholet zu dieser Stelle.

הקדשים ונחלקו לארבע ונכנסו שנים בחוטמו של זה ושנים בחוטמו של זה ושרפום. והכתיב ותאכל אותם, אותם ולא בגדיהם (S. . . . בחוטמו של זה. ותאכל אותם, נשמתם נשרפה ולא בגדיהם שנאמר ויקרבו וישאום בכותנותם), Zwei Feuerzungen drangen aus dem Allerheiligsten hervor und teilten sich in vier, zwei davon drangen Nadab und zwei Abihu in die Nase und verbrannten beide, d. h. ihre Seelen (und Leiber) wurden verbrannt, nur ihre Gewänder nicht. Hiernach stritten Lehrer der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts darüber, ob ותאכל אותם וימותו in Lev. 10, 2, wonach noch vom Wegschaffen der Getöteten die Rede ist, im Gegensatze zu Num. 16, 35 über Korachs Rotte, wie hier völlige Vernichtung des Körpers oder bloß Ersticken bedeutet. Die gekünstelte Deutung von בכותנותם auf die allein übriggebliebenen Kleider und die Übergehung des Objekt-Suffixes in וישאום zeigt deutlich, daß es sich Abba Josê b. Dosithai nicht um die Auslegung des Satzes selbst handelte, sondern um das Zurechtlegen des Wortlautes für eine bestimmte Ansicht über den Tod durch Verbrennen, durch welches mit allen Mitteln dargelegt werden sollte, Verbrennen bedeute die völlige Vernichtung des Körpers. Die Gegenansicht jedoch, daß nur die Seele verbrannte, der Körper aber erhalten blieb, hat an dem Wortlaute des biblischen Berichtes — ותאכל allerdings ausgenommen — eine Stütze[1]).

Aber diese Äußerungen von Lehrern des 2. Jahrhunderts über den Feuertod könnten nur als Stütze für die zu dieser Zeit längst bekannte Auffassung von dieser Todesart vorgetragen worden sein; sie beweisen sonach

---

[1]) Vgl. auch die Ansicht der älteren Karäer bei Jakob b. Reuben in seinem ספר העושר (bei Harkavy, לקוטי קדמוניות II, 153 Nr. 3. 4): ותאכל אותם, אמרו כי האש אחזה בגופיהם בעשרים אמות וכסו במסך מחוץ המשכן ומתו שם. והנשיא אמר נשרפו ונהיו אפר. וישאום בכותנותם כאשר ישא איש אפר בחיק בגדו. והמלמד הלוי אמר כי האש נכנסה בגופם ושרפם ולא השליטה בבגדיהם ובשרם שלא יבוא דופי ובזיון בכהנים המשוחים. והנשיא אמר כי מתו בכי אמות ובאו מישאל ואליצפן ברשות. Sie schließen sich ganz den beiden Meinungen der Tannaiten an.

nicht, daß der vorgeführte Gedanke über die Vernichtung des Körpers durch göttliches Feuer auch schon vor dem Jahre 70 in Jerusalem ausgesprochen worden ist und auf die für die Gerichtsbarkeit maßgebende Auslegung des Gesetzes irgendwelchen Einfluß geübt hat. Nun bietet aber auch die Apokalypse Baruchs 63, 8 in ihrer Schilderung vom Untergange des Heeres Sancheribs in Palästina, welcher in II Reg. 19, 35, Jes. 37, 36, II. Chron 32, 21 nicht näher beschrieben wird, folgendes: »Und ich (Gott) verbrannte zu jener Zeit ihre Leiber i n n e n, die Waffen aber und die Rüstungen draußen erhielt ich, damit nur umso mehr Wunder des Allmächtigen zu sehen seien«. Hier wird genau dasselbe von der Verbrennung der assyrischen Soldaten durch göttliches Feuer gesagt, was Abba Josê b. Dosithai vom Tode Nadabs und Abihus ausführt. Es kann wohl keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß neben dieser Deutung des Apokalyptikers auch die andere bestand, die auf den einfachen Wortlaut der biblischen Nachricht וישכימו בבקר והנם כלם פגרים מתים gestützt besagte, daß die Leichname unversehrt geblieben waren; eine Ansicht, die uns im Talmud (Sanhedr. 94a) erst von Eleasar b. Pedath, einem Amoräer des 3. Jahrhunderts als Deutung von Jes. 10, 16 b erhalten ist, die aber sicherlich auf einen tannaitischen Satz zurückgeht[1]). Sonach muß der Streit über die Art und Weise, wie Gott durch sein Feuer tötet, schon vor dem Jahre 70 in Jerusalem geführt worden sein. Aber unsere Quellen führen uns noch etwas weiter hinauf zurück. Josephus nämlich sagt (Antiquit. III, 8, 7) von Nadab und Abihu: Die Flamme des Feuers verbrannte ihnen das Gesicht und die Brust, so daß sie infolge dessen den Geist aufgaben. Dagegen heißt es bei ihm von Korachs Rotte (Antiquit. IV, 3, 4), daß alle 250 Mann samt Korach vom

[1]) Hieronymus zu Jes. 10, 16 sagt: Sicut Hebraei tradunt, illaesis vestibus Assyriorum corpora occulto crementur ardore. Vgl auch Targum Jonathan zu Num. 11, 6 über die Vernichtung von Gog und Magog nach Ezech. 39, 4.

Feuer verzehrt wurden, so daß nicht einmal ihre Gebeine übrig blieben[1]). Hieraus wird klar, daß die Lehrer in Jerusalem in den letzten Jahrzenten vor dessen Untergange, deren Auslegung Josephus befolgte, den in der Bibel geschilderten Feuertod durch göttliches Eingreifen in einigen Fällen als Erstickung deuteten, in derselben

[1]) Es ist von Interesse zu beachten, welche weiteren Strafen die zu Asche verbrannten Anhänger Korachs nach der Ansicht der Mischnalehrer trafen. In Sanhedr. X, 3 heißt es: עדת קרח אינה עתידה לעלות שנאמר ותכס עליהם הארץ, בעולם הזה, ויאבדו מתוך הקהל, לעולם הבא דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר עליהם הוא אומר יי ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. Die Rotte Korachs kommt (bei der Auferstehung) nicht wieder zum Vorschein, meint R. Akiba nach Num. 16, 33 b; R. Eliezer dagegen sagt, I Sam. 2, 6 beziehe sich auf sie und sie würden auferstehen. In b. Sanhedr. 109b, Toß. XIII, 9 widerspricht R. Jehuda b. Bethera der Ansicht R. Akibas und meint: הרי הן כאבדה המתבקשת שנאמר תעיתי כשה אובד בקש עבדך כי מצותיך לא שכחתי, die Anhänger Korachs seien für Gott, wie ein verlorenes Gut, nach dem man sucht, nach ψ 119, 176. In jer. Sanh. X, 29 c, 20 dasselbe, nur in dem Hauptsatze genauer: עדת קרח אין להם חלק לעולם הבא ואינן רואין לעתיד לבוא (in Aboth di R. Nathan XXXVI, 54 a sind R. Elieser und R. Josua die Urheber der beiden Ansichten, vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I², 136 ff.). Diese Sätze der Tannaiten handeln allerdings scheinbar nur von den in die Erde Versunkenen und nicht auch von den 250 Verbrannten. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß auch diese gemeint sind, nicht bloß, weil sonst nur Dathan, Abiram und die Angehörigen Korachs (Num. 16, 32) hier behandelt wären, sondern auch weil nur die 250 in Num. 16, 6. 11. 16; 17, 5; 26, 7; 27, 3 als עדת קרח bezeichnet werden. Die Verbrannten haben hiernach die Auferstehung nicht zu erwarten. Nun haben wir bereits gesehen (Seite 550, Note 1), daß den schweren Sündern in der Hölle der Leib und die Seele zu Asche verbrannt und die Asche in alle Winde verstreut wird, so daß der Ausschluß von der Auferstehung durch die Verbrennung des Körpers zu Asche vorbereitet wird. Soll etwa aus Rücksicht auf den Glauben an die Auferstehung der Feuertod abgeändert worden sein? Die Apokalypse Baruchs 50, 2 hat folgendes: »Denn sicherlich gibt die Erde alsdann die Toten zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren, indem sie nichts ändert an ihrem Aussehen; sondern wie sie sie empfangen hat, ebenso gibt sie sie zurück, und wie ich sie ihr überliefert habe, ebenso läßt sie sie auch auferstehen«.

Weise, wie die Lehrer der Mischna die Hinrichtung des zum Feuertode Verurteilten vorschrieben[1]). Sie legen in der auffallenden Erklärung der Bibelstellen deutlich darauf das Hauptgewicht, daß der Körper des vom Feuertode Ereilten bei der leichteren Sünde, für die sie diese Strafe traf, erhalten, nach dem schweren Vergehen dagegen zu Asche verbrannt wurde; offenbar weil sie die für die Strafgerichtsbarkeit wichtige Frage beschäftigte, ob der Körper des zum Feuertode Verurteilten von den Flammen völlig vernichtet werden dürfe. Gott selbst, dessen Strafvollstreckung dem menschlichen Gerichte als Vorbild dienen müsse, tötete Nadab und Abihu und das große Heer des Königs Sancherib durch Flammen, die bloß die Seele verbrannten, den Körper aber unversehrt ließen, und nur Korachs Rotte wurde wegen ihrer schwer zu ahndenden Auflehnung gegen Gott völlig verbrannt. Die Schule der Konservativen dagegen, die an dem Wortlaute des Gesetzes vom Feuertode festhielt und die völlige Verbrennung des Verbrechers forderte, ließ den Beweis von Nadabs und Abihus Tod und von der Erstickung des Heeres Sancheribs nicht gelten und deutete die Bibelstellen, wie die Apokalypse Baruchs zeigt, künstlich dahin, daß das Gottesfeuer sowohl die Seelen, als auch die Körper der Genannten verzehrte, aber deren Kleider unversehrt ließ[2]).

[1]) Wenn somit Weiß (דור דור ודורשיו I, 151) in der Beschreibung der Hinrichtung durch Feuer in der Mischna bloß das Ergebnis der Deutung einer Bibelstelle in den Lehrhäusern von Jabne und anderen Orten Palästinas nach dem Jahre 70 erblickt, so ist dieses, was die Zeit- und Ortsbestimmung betrifft, nicht richtig. Die Deutung ist aber auch abgesehen hievon nicht das primäre, sondern bloß ein Mittel zum Zweck. Daß den Lehrern keine Überlieferung über Hinrichtungen nach ihrer Auffassung vom Feuertode zur Verfügung stand, ist richtig; aber dieses hat, wie ausgeführt werden soll, darin seinen Grund, weil wegen der Römerherrschaft Hinrichtungen während der Herrschaft der Pharisäer im Synhedrion überhaupt nicht vorkamen.

[2]) Gott straft oft mit Feuertod, da der Blitz seine Geißel ist;

Da Eleasar b. Zadok als Kind sah, daß eine unzüchtige Priestertochter mit Bündeln von Weinreben umgeben und so verbrannt wurde, entsprach die herrschende und für die Gerichtsbarkeit in Judäa maßgebende Auffassung vom Feuertode zu jener Zeit dem Wortlaute des Gesetzes. Und da im Gerichte, so weit die Quellen überhaupt ein Urteil zulassen, die sadduzäische Meinung Geltung hatte, müßten wir, auch wenn die Mischna und die Baraitha (Sanhedr. 52 a. b) zum Berichte Eleasars b. Zadok nicht bemerkten, daß der Gerichtshof, der die Priestertochter verbrennen ließ, ein ungenügend unterrichteter (nach dem Amoräer R. Josef ein sadduzäischer) war, ohne weiteres annehmen, daß es sich um die sadduzäische Gesetzesanwendung handelte. Die die Abänderung des Gesetzes anstrebende Partei wäre dann die pharisäische. Da sie den Wortlaut des Gesetzes gegen sich hatte, mußte sie Gründe anderer, allgemeiner Natur für die Berechtigung ihrer Forderung anführen. Denn der naheliegende Hinweis, daß der Körper eines Verbrechers durch das Feuer nicht verbrannt werden dürfe, scheint mir trotz Amos 2, 1 schon deshalb nicht der eigentliche Beweggrund zur Abänderung der Todesart gewesen zu sein, weil er sich im Talmud nirgends findet; er könnte allenfalls eines der Argumente gegen den Feuertod abgegeben haben. Eher könnte schon die Grausamkeit der Todesart und die Langsamkeit des Todes den Ausgangspunkt des Kampfes gebildet haben, da die Tannaiten den Satz betonen (Toß. Sanh. IX, 11): ברור לו מיתה יפה (= אינה מנוולת Sanh. VII, 3), Suche den schönsten Tod aus oder מיתה קלה den leichtesten.

so in Num. 11, 1: ותבער בם אש יי ותאכל בקצה המחנה wo ותאכל, wie in Lev. 10, 2 bei Nadab und Abihu und in Num. 16, 35 bei Korachs Rotte (26, 10), aber auch in II Reg. 1, 10. 12. 14, Hiob 1, 16 vom Feuer gebraucht wird, wie vom göttlichen Feuer, das die Opfer auf dem Altare gänzlich verzehrt, Lev. 9, 24, I Reg. 18, 38, II Chron. 7, 1. Unter den Opfern ist allerdings ein Holzstoß zu denken, der, vom Blitz entzündet, das Verbrennen des Fleisches bewirkt, während derselbe beim Menschen fehlt.

Es ist aber auch möglich, daß die Pharisäer in ihrem Kampfe mit den Sadduzäern betreffs des Auferstehungsglaubens (Antiquit. XVIII, 1, 3. 4, Bell. II, 8, 14; Matth. 22, 23, Marc. 12, 18; Luc. 20, 27; Act. 23, 8) die Erhaltung des Körpers für das Grab anstrebten (s. Seite 555, Note 1) und dadurch, daß sie auch dem Verbrecher, der seine Schuld durch den gewaltsamen Tod sühnt, den Körper nicht vernichten lassen wollten, den Glauben an die Auferstehung im Volke zu festigen suchten[1]). Wann ihr Kampf gegen die Todesstrafe des Verbrennens begonnen hat, kann in Ermangelung jedweder Nachricht auch nicht vermutet werden. Ob er je von praktischem Erfolge war, ist nicht überliefert, aber immerhin möglich. Denn wohl gibt Josephus (Antiquit. IV, 8, 23) im Gesetze von der Verbrennung der unzüchtigen Priestertochter in Lev. 21, 9 באש תשרף mit καιέσθω ζῶσα wieder und bezeugt damit, daß zur Zeit, als er noch in Jerusalem lebte, der Wortlaut der Bestimmung im Sinne der Sadduzäer verstanden wurde, Anderseits aber schildert er den Tod Nadabs und Abihus, wie wir bereits gesehen haben (Seite 554), als Erstickung. was dafür spricht, daß die pharisäische Deutung der für die Auslegung des Gesetzes wichtigen Bibelstelle bereits ziemlich allgemein geworden war. Der Anschluß des ohne Zweifel pharisäischen Verfassers der Baruch-Apokalypse an die antipharisäische Deutung von II Reg. 19, 35, dem Feuertode von Sancheribs Heer hinwieder spricht deutlich dafür, daß es vor dem Jahre 70 in Jerusalem Pharisäer gab, die an der alten Auffassung vom Feuertode festhielten, wie ja selbst Lehrer des zweiten Jahrhunderts noch die vom Apokalyptiker vorgetragene Agada als die einzig richtige Erklärung der Bibelstelle vertraten. Es sind die Schammaiten, die hierin, wie auch in anderen Fragen betreffs des Gesetzes, als Konservative mit den Sadduzäern gingen. Ist

[1]) Hierauf hat schon, wie ich zu meinem Bedauern erst nachträglich bemerke, N. Brüll in בית תלמוד IV, 7 ff. hingewiesen.

dieses richtig, dann wäre es möglich, daß Eleasar b. Zadok eine von der schammaitischen Behörde angeordnete Hinrichtung durch Feuer mitansah, indem nämlich die Schule der Schammaiten — was auch aus anderen Nachrichten erhellt, — zu der Zeit, als die Pharisäer im Synhedrion die Mehrheit bildeten, unter diesen maßgebend war[1]). Bedenkt man, daß in den Jahren 6—70, als die römischen Prokuratoren in Judäa das jus gladii für sich allein in Anspruch nahmen, das jüdische Strafrecht überhaupt nicht gehandhabt wurde und nur während der kurzen Regierung Agrippas I (41—44) und unter dem Hohepriester Anan (62), der drei Monate im Amte war und während des Wechsels der Prokuratoren Todesurteile fällen ließ, Hinrichtungen nach jüdischem Rechte vorgekommen sein können, so kann der von Eleasar b. Zadok berichtete Fall nur in den Jahren 41—44 sich zugetragen haben; denn sein Vater war im Jahre 70 ein alter Mann, etwa ein Altersgenosse Jochanans b. Sakkai (Midr. Threni rabba zu 1, 5), er selbst also ein Altersgenosse des Josephus. Ob es den Pharisäern schon unter Agrippa I gelang, die Macht der Sadduzäer zu brechen und im Synhedrion die Führung zu erreichen, ist wohl nicht ausdrücklich bezeugt, aber aus den Nachrichten über Gamaliel I sehr wahrscheinlich. Unter seinem Vorsitze könnte das Gesetz in Lev. 21, 9 noch die alte Auslegung beibehalten haben; aber der Kampf der die Verbrennung verurteilenden Schule, wahrscheinlich der Hilleliten, mag schon damals begonnen haben, allerdings ohne Erfolg zu erzielen. Auffallend ist nur, daß sich unter den zahlreichen Kontroversen zwischen den Schammaiten und Hilleliten keine über die Hinrichtung durch Feuer findet.

Ehe ich die Richtigkeit der Annahme, daß die Todesart

[1]) Vielleicht sagen aus diesem Grunde die Lehrer dem von der Verbrennung der Priestertochter berichtenden Eleasar b. Zadok (Sanhedr. VII, 2, b. 52b) לפי שלא היה בית דין של אותה שעה בקי, daß der betreffende Gerichtshof nicht genügend gesetzeskundig war, nicht aber, daß er aus Sadduzäern bestand.

des Verbrennens wegen der völligen Vernichtung des Körpers zur Erstickung durch eine brennende Schnur abgeändert wurde, an weiteren Belegen prüfe, will ich noch auf die Fälle hinweisen, in denen das Verbrennen des Verbrechers als Verschärfung der Todesstrafe zu erklären ist. Die Bibelausleger verweisen hiefür in erster Reihe auf Josua 7, 25, wo der in Vers 15 über Achan verhängte Feuertod auffallenderweise folgendermaßen vollstreckt wird: וירגמו אותו כל ישראל אבן וישרפו אותם באש ויסקלו אותם באבנים ויקימו עליו גל אבנים גדול, ganz Israel steinigte ihn und verbrannte sie (seine Angehörigen) mit Feuer und sie steinigten sie und errichteten über ihm einen großen Steinhaufen. Alle Ausleger stimmen darin überein, daß der Wortlaut wegen der Objektsuffixe unüberwindliche Schwierigkeiten darbietet; wohl Grund genug, auf allgemeine Schlüsse auf die Einzelheiten der Strafvollstreckung zu verzichten. Ich möchte nur auf Cyprians Bericht über den Tod der Märtyrer in Karthago im 40. Briefe »an die Geistlichkeit und das Volk« über die Weihung des Numidicus zum Priester (Opera ed. Hartel I, p. 585 ff.) hinweisen: Eine große Anzahl der Märtyrer wurde durch Flammen und Steine getötet; Numidicus, der seine an seiner Seite stehende Gattin fröhlich mit anderen verbrennen sah, wurde halb verbrannt, mit Steinen bedeckt und als tot zurückgelassen, von seiner Tochter halb lebend aufgefunden und wieder zur Besinnung gebracht. Es ist hieraus ersichtlich, daß die Versammelten, die in der Schilderung neben der Obrigkeit als das lärmende Volk erscheinen und auch bei anderen Hinrichtungen eine nicht gerade sympathische Rolle spielen, auf den Scheiterhaufen Steine werfen (siehe weiter). So könnte das Volk auch hier, um seiner Stimmung gegen Achan Ausdruck zu geben, ihn mit Steinen beworfen haben, und als er mit seinen Angehörigen bereits verbrannt war, schleuderten die Versammelten wieder Steine auf ihre Asche; aber von einer vom Gerichte angeordneten Steinigung dürfte kaum die Rede

sein. Für das Aufhäufen der Steine (Josua 8, 29, II Sam. 18, 17) nach dem Verbrennen ist Apokalypse Baruch 66, 4 zu beachten: »Der König Josia verbrannte die Befleckten mit Feuer und die Lügenpropheten, die das Volk verführten, auch sie verbrannte er mit Feuer. Und auch die Leute, die ihnen, solange sie lebten, gehorchten, warf er in das Tal Kidron und häufte Steine auf sie«. Genau, wie bei Achan, werden hier über der Asche oder den Leichen der Hingerichteten Steine gehäuft[1]). Hierher gehört auch das von Sozomenus (Histor. eccl. V, 7, vgl. Stark, Gaza 618) Erzählte, wie nämlich zur Zeit des Kaisers Julian die heidnische Reaktion gegen das Christentum in Gaza eintrat. Das Volk wälzte sich zum Gefängnis, schleppte drei Brüder, die Christen waren, heraus und schleifte sie durch die Straßen; man schlug sie, stieß sie, übergoß sie mit siedendem Wasser schlug ihnen den Kopf und verbrannte ihre Gebeine auf dem Schindanger. Hier ist nicht bloß das Verbrennen der Leichname, sondern auch der Ort, an dem es geschieht, in besonderer Schimpf. Zum Schlusse verweise ich noch auf die Behandlung des vierten Tieres in Daniel 7, 11:

[1]) Worauf in II Reg. 23 diese Nachrichten des Verfassers sich gründen, ist auf den ersten Blick nicht zu erkennen. Aber, wie schon die Kommentatoren bemerken, hat er II Reg. 23, 20: »Er opferte alle Priester der Anhöhen, die dort waren, auf den Altären und verbrannte auf diesen Menschenknochen«, verwendet und die Erklärung hinzugefügt, daß die Leute, deren Knochen der König verbrannte, Anhänger der götzendienerischen Priester waren. Die Asche der Verbrannten wird, wie in II Reg. 23, 12 die der verbrannten Altäre, in das Kidrontal geworfen, wo nach Vers 4. 6 auch die götzendienerischen Gegenstände verbrannt wurden, vgl. I Reg. 15, 13, II Chron. 15, 16. In II Reg. 10, 25: ויכום לפי חרב וישליכו הרצים והשליש[ים] ויולכו עד עיר בית הבעל ist nach והשלישים offenbar אל נחל קדרון zu ergänzen. Das erübe dann, daß im Kidrontale ein Baaltempel stand; und hieraus klärte sich vielleicht in II Reg. 23, 4 וישרפם מחוץ לירושלים בשדמות קדרון ונשא את עפרם בית אל, das das sehr unwahrscheinliche בית אל, das s I Reg. 13, 2 allein kaum gerechtfertigt werden kann, vgl. 23, 20: dürfte בית הבעל gelautet haben.

חזה הוית עד די קטילת חיותא והובד גשמה ויהיבת ליקדת אשא, es wird getötet, sein Leib wird zerstückt und dann ins Feuer geworfen. Dieses entspricht Antiquit. XV, 8, 4: Der Verräter, der allen ein Gegenstand des Hasses geworden war, wurde von einigen aus dem Volke ergriffen, nicht nur getötet, sondern auch in Stücke zerrissen und den Hunden zur Speise vorgeworfen. Das letzte ist offenbarer ein größerer Schimpf, als das Verbrennen des Leichnams[1]). Aber in der Bibel läßt sich keine Stelle nachweisen, in der dieses als Verschärfung der Todesstrafe vorkäme.

[1]) Philo (Legatio ad Cajum 19, II, 564) erzählt, daß die Alexandriner während der Judenverfolgung unter Caligula auch die Leichen der von ihnen getöteten Juden nicht verschonten, διαρτα μοῦντες γὰρ αὐτὰ κατὰ μέλη καὶ μέρη, sondern sie in Stücke und nach Gliedern zerrissen, sie mit Füßen traten und derart jeder Gestalt beraubten, daß nichts übrig blieb, was hätte bestattet werden können.

(Fortsetzung folgt).

# Der Ölbau in Palästina in der tannaitischen Zeit.

Von **Felix Goldmann.**

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, Nachrichten aus tannaitischer Zeit, also aus den Berichten der Mischnah[1]), Tosefta[2]), der halachischen Midraschim[3]) und der Barajtôt beider Talmude zu einem einheitlichen Bilde zu vereinigen, das den Ölbau auf palästinensischem Boden zur Zeit der ersten nachchristlichen Jahrhunderte darstellt. Auch die archäologischen Notizen des neuen Testaments[4]) und des Flavius Josephus[5]) sind verwertet. Als Erläuterungen dienten vornehmlich der babylonische[6]) und jerusalemische[7]) Talmud. Von andern Kommentaren sind benutzt Haj zu Tohorot[8]), Maimonides[9]), Raschi, Schimschon ben Abraham aus Sens[10]), der Aruch des R. Natan[11]); auch der Midrasch ist häufig herangezogen[12]). Zum Vergleich mit den Verhältnissen im

[1]) Verglichen wurde an allen in Frage kommenden Stellen der Text von Lowe מתניתא דבני מערבה Cambridge 1883 (= Lo) und Rabbinowitz, variae lectiones (= M). Zu Tohorot ist Dérenbourg, la Mischnah Seder Tohoroth, Berlin 1887, benutzt. Zu vielen Stellen wurden Ms. or. qu. 566. 571. 588 (= B) herangezogen.

[2]) Ed. Zuckermandel (= T) mit den dort zu findenden Varianten und der Kommentar Pardos חסדי דוד.

[3]) Sifre (Ed. Friedmann, Wien 1864) — Mechilta (Ed. Friedmann, Wien 1864) — Sifra (Ed. Weiß, Wien 1862; verglichen Bukarest 1860 und Warschau 1866).

[4]) Ed. Weiß, Leipzig 1902.

[5]) Ed. Niese, Berlin 1887.

[6]) Ed. Wilna (= b).

[7]) Ed. Krotoschin (= j).

[8]) Ed. Rosenberg, Berlin 1856 in קובץ מעשי ידי גאונים הקדמונים.

[9]) Dérenbourg a. a. O. und Ms. or. qu. wie oben.

[10]) R. S. (Zu Seraim und Tohoroth, Wilnaer Talmudausgabe).

[11]) Ar = Aruch, ed. Kohut.

[12]) Midrasch rabba ed. Wilna 1878. — Die wenigen Zitate aus dem Jalkut beziehen sich auf ed. Warschau 1878.

alten Hellas und Rom dienten die Schriften von Plinius, Columella, Cato, Varro und Palladius[1]), ebenso die Geoponica[2]). Anleitung zur Vergleichung dieser Schriften gaben mir die Werke von Rich[3]), Blümner[4]) und Magerstedt[5]). Die technologischen Verhältnisse der Gegenwart lernte ich aus der Monographie von Coutance[6]) und aus persönlicher Anschauung[7]) kennen. Besonderen Wert habe ich auf alle Nachrichten gelegt, die mir über die Ölkultur bei den heutigen Bewohnern Syriens Aufschluss geben konnten[8]). Die »nabatäische Landwirtschaft« stand mir nur in der französischen Übersetzung zur Verfügung[9]).

In dem Kapitel über Baumpflege habe ich nur soviel gegeben, wie der Zusammenhang erforderte.

Zu außerordentlichem Danke bin ich Herrn Dr. Im-

---

[1]) Plin(ius) historia naturalis ed. Detlefsen. — Colum(ella), de re rustica in: scriptores rei rusticae 1781 — Cato, de agricultura ed. Keil — Varro, res rusticae ed. Keil — Palladius, de agricultura ed. Schmitt.

[2]) Geop(onica) ed. Niclas 1781.

[3]) Rich, a dictionary of Roman and Greek antiquities. Fourth ed., London 1874 (= Rich).

[4]) Hugo Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern. Leipzig 1875 f.

[5]) Magerstedt, Die Obstbaumzucht der Römer 1861.

[6]) A. Coutance, l'olivier. Paris 1877. — Auch die Arbeit von Prof. Th. Fischer der Ölbaum« in Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsband XXXI, 1904, Heft 147 konnte ich noch kurz vor dem Drucke benutzen (= Fischer).

[7]) Am Gardasee hatte ich in den Orten Gargnano, Toscolano und Fasano Gelegenheit, ausgedehnte Olivenpflanzungen und die Einrichtungen sowohl moderner Fabriken wie auch der älteren, bäuerlichen Betriebe genauer zu besichtigen.

[8]) Denn gerade bei der Herstellung des Öls ist man fast überall, nicht nur bei den auch sonst konservativen Beduinen Syriens, im Verlaufe der Jahrhunderte wenig fortgeschritten. Fischer p. 38.

[9]) Ibn al-Awwâm كتاب الفلاحة. Übersetzt von Clément-Mullet, Paris 1864—1867 (= Ibn Awwâm). Vgl. dazu Gutschmid ZDMG. XV, p. 1—110 und Nöldeke ibid. XXIX, p. 445 ff.

manuel Löw verpflichtet, welcher die Arbeit vor dem Drucke sowie nach der Korrektur durchgesehen hat. Neben den zahlreichen Zusätzen, mit denen er die Abhandlung bereichert hat (durch »L« gekennzeichnet), stammen zahlreiche Verbesserungen und Quellenangaben von ihm, die im einzelnen nicht aufgeführt werden konnten. Mit R. sind einige Bemerkungen von Herrn Professor Reckendorff bezeichnet, für die auch an dieser Stelle gedankt sei.

## I. Einleitung.

Wenn in der Bibel von den Haupterzeugnissen Palästinas (und im weiteren Sinne auch Syriens) die Rede ist, so fehlt darunter selten das Öl[1]). Öl ist das Produkt des Olivenbaumes[2]), des charakteristischen Baumes Palästinas[3]), der von jeher dort kultiviert wurde. Aus dem wilden Ölbaum, dem ἀγριέλαιος[4]), der heute noch als Baum oder

[1]) Deut. 6,11. 8,8 (die sieben Hauptprodukte) Jos. 24,13, II Kön. 18, 32, Sir. 39,31 — Ri 9,9 in der Fabel Jotams vor Feigen und Wein genannt.

[2]) Die Bibel spricht nur Est. 2,12 von anderem Öl (Myrrhenöl שמן המור) — L. Das ist kein anderes Öl, sondern Olivenöl mit Myrrhe parfümiert. Myrrhe ist kein Öl sondern ein Harz.

[3]) Bauer, Volksleben im Lande der Bibel, p. 137. Vgl. j. Bikk. 63 d, mit Bezug auf Ölbaum und Feige אין הבית עומד אלא על שני דברים הללו.

[4]) Röm. XI,17. 24 — Löw, Jewish encyclopaedia X, p. 75. Olea europaea var. silvestris »opposed to καλλιέλαιος.« Wild olive of northern Syria.— Zu trennen ist עץ שמן Bh. Neh. 8,15 (LXX: ξύλων κυπαρισσίνων), Jes. 41,19 (LXX: κυπάρισσον). Tam. 2,3, T. Men. 1,14 (526). Nach Groser (the trees and plants mentioned in the bible p. 75) der Oleaster (Eleagnus angustifolius). Löw, jew. encycl. X, p. 73 setzt Eleagnus hortensis (?), Pinus Halepensis (?) und p. 77 (identifiziert mit לבש und דדנין, Löw p. 98) »Pinus Halepensis« und übersetzt (mit Ar. VI, 239 b ob. auch Anm. 6). »Pine« und »Aleppo Pine«. Im Talmud אפרסמא Löw. p. 59 und 138. עץ שמן ist demnach sicherlich nicht der wilde Ölbaum, sondern zur Familie der Coniferen gehörig. Zu trennen dürfte sein I. Kön. 6,23 u. 31 עצי שמן (LXX: ξύλων ἀρκευθίνων); der Plural ist schwierig; vielleicht ist Olivenholz zu verstehen (Tristram, natural history of the bible, p. 377).

Strauch in den Ländern des Mittelmeeres heimisch ist[1]), wurde unter der sorgfältig veredelnden Menschenhand[2]) die Nutzpflanze, der edle Olivenbaum[3]) (Olea europaea L.), der von Syrien aus sich den Occident eroberte, soweit das Klima seinem Gedeihen zuträglich war. Der immergrüne[4]) Baum heißt זית[5]); die Frucht trägt denselben Namen[6]).

---

[1]) Viktor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere [6]1894, p. 117. In Palästina, namentlich bei Jericho, (Ritter, Geogr. XV, p. 510) am Gebirge Juda, auf dem Karmel, auf den Bergen nördlich von Nazareth und auf dem Musagebirge. Anderlind, ZDPV. XI, p. 70, Ritter XI, p. 518 f.

[2]) Das Veredlen wilder Bäume, über das jüdische Quellen nichts berichten, geschieht heute noch, Anderlind ibid., Ibn Awwâm I, p. 216.

[3]) Heute unterscheidet man mehr als 200 Varietäten (Aufgezählt bei Coutance p. 80 ff.). Auch die Römer kannten deren sehr viele. Sickler, Geschichte der Obstkultur I, p. 242.

[4]) b. Men. 53b אין עליו נושרין לא בימות החמה ילא בימות הגשמים. Das Blatt ist Sinnbild der Ewigkeit. Bikk. 3,3 (Komm.). Henoch 3 (Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigr. II, p. 237) verglichen mit dem Buche der Jubiläen 22,21 (ibid. p. 76), Löw p. 59, jew. encycl. X, p. 75. — Zeichen des Friedens II. Makkab 14,4.

[5]) Löw, p. 136 ff. — pl. זיתים (זיתין T. Toh. 11,9, (672) ist in זיתיו zu verbessern). — זית findet sich im Assyrischen nicht, aber im Arabischen (زيتون زيت entlehnt, Fraenkel, p. 147), Phönizischen, in aramäischen Dialekten (L: 1. babyl.-jüdisch זיתא, 2. pal.-syr. Schultheß p. 56, 3. Syrisch זיתא, 4. neusyr. zétâ, 5. mandäisch) im Äthiopischen Ges. Hwb. [13], p. 216a. Später wandert das Wort nach Osten weiter ins Persische, Kurdische und andere teils indogermanische, teils baltisch-finnische Dialekte. Von europäischen Sprachen hat der andalusische Dialekt des Spanischen in seinem »azeituno« die semitische Bezeichnung aufgenommen, nachdem sie mit den Arabern an der Nordküste Afrikas entlang dorthin gewandert war. Vgl. Fischer. p. 16. (L: (a)zeituna, Grünbaum, jüdisch-spanische Chresthomathie, p. 68/69). Auch das Armenische kennt das Wort (Lagarde, Armenische Studien, p. 92). Auf Grund dieser Erscheinung kommt Lagarde zu dem Schluß, der Ursprung von זית sei überhaupt im Armenischen zu suchen (Mitteilungen III, p. 214 ff.). In Armenien wachsen auch heute noch viele Ölbäume (Tournefort, voyage dans le Levant II, p. 336). Lagarde weist auch auf die Flutsage hin, die den Ölbaum im Lande Ararat in Armenien kennt, Gen. 8,11. (Aus dem Armen. leitet er (ibid.)

Während bei Griechen und Römern sich noch sagenhafte Erinnerungen an die Einführung des Ölbaumes finden[1]), ist für Palästina schon in den ältesten uns erhaltenen Berichten eine hohe Kultur in Bezug auf den Anbau der Olive vorausgesetzt[2]). Wenn es sich nun auch nicht erweisen läßt, daß die Oliven nur das Meerklima lieben[3]), und daß sie darum aus dem Innern Asiens nicht stammen können, so nimmt man doch bei dem Fehlen anderer Nachrichten an, daß in Syrien die Urheimat des Baumes zu suchen ist[4]), und daß er von dort aus nach Osten und Westen seine Wanderung angetreten hat[5]). Unterstützung findet diese Ansicht auch in gewissen botanischen Eigentümlichkeiten der Ölbäume Syriens. Man findet nämlich

auch das griechische ἔλαιον ab.) Zu einem anderen Ergebnis kommt Erman. Für das Armen. behauptet nämlich Hübschmann (Grammatik 394, ZDMG. XLVI, p. 243), daß die Wurzel jet' ein semitisches oder sonstiges Fremdwort sei (vgl. oben زيت und زيتون). Bei den vielfachen Berührungen mit Ägypten sucht nun Erman (ZDMG. XLVI, p. 123) זית aus dem Ägyptischen herzuleiten.

[6]) Vgl. Ket 8,5 (Baum) mit b. Ber. 35 b. Dasselbe ist bei der Feige der Fall. T. Maas. risch. 2,5, (82) לקט לך תאינים מן התאינה, arab. زيت das Öl, زيتون der Baum, die Frucht.

[1]) Ovid, Metam VI, 80 f., vgl. Magerstedt, p. 236. Theophrast hist. plant. V, 24. Cicero in Verrem 4,57: Aristaeus, qui inventor olei esse dicitur; desgl. de natura deorum 3,18.

[2]) Deut. 6,11, vgl. Jos. 24,3 זיתים אשר לא נטעתם.

[3]) Was Hehn [6] p. 101 f. behauptet. Der Irrtum geht auf Theophr. hist. plant. V, 2 zurück, wie Plin XV, 1 berichtet. Derselbe Glaube bei den Arabern, Ibn Awwâm I, 209. Die Ausführungen Fischers widersprechen sich (p. 4 und 25/26, siehe auch seine Karte, Spanien, Tunis und Marokko).

[4]) Hehn, p. 44. Vgl. dazu Lagarde, Mitteil. III, p. 214—226. De Candolle, géographie botanique, p. 913 »son fruit et son huile son tellement liés aux usages du peuple juif, l'espèce est encore si commune en Palestine, qu'on ne peut pas se refuser à voir dans la partie orientale de la région méditerranéenne le pays origine de l'espèce.« So auch Fischer, p. 8 u. 64.

[5]) Die Perser scheinen noch zu Herodots Zeiten Olivenöl nicht gekannt zu haben (Régnier, Économie des Perses, p. 282), vgl. He-

dort die stärksten und ältesten Stämme[1]), und das Laub ist voller und dunkler als an irgend einem anderen Orte[2]).

## II. Der Ölbaum.

### 1. Geographisches.

Wenn auch, wie noch heute[3]), fast überall Olivenpflanzungen zu finden waren, so waren doch manche Orte durch ihren Ölreichtum und die Qualität ihres Produktes ausgezeichnet. Besonders gilt dies vom nördlichen Teile des Landes, der auch sonst die köstlichsten Früchte hervorbringt[4]). Öl in Überfluß hatte namentlich das Stammesgebiet von Ascher[5]), das sich mit dem oberen und unteren Galiläa der Zeit um Christi Geburt deckt[6]). Aus diesem

---

rodot VI, 119. Noch in späterer Zeit benutzten sie vornehmlich Lein- und Ricinusöl (Marco Polo, Early travels, p. 85). Vgl. dagegen die Anmerkung von Engler bei Hehn [6], p. 117.

[1]) Anderlind ZDPV. XI, p. 75.

[2]) ibid.

[3]) Die Orte, an denen auch heute noch besonders viel wächst, sind aufgeführt bei Anderlind ZDPV. XI, p. 76. Ältere Reiseberichte (Van de Velde, Robinson etc.) stimmen nicht mehr, da der Ölbau im heiligen Lande heute einen starken Aufschwung genommen hat. — L.: Es ist aber doch interessant zu wissen, wo sich vor den neuen Siedlungen Ölbaumbestände erhalten hatten. Aus älteren Berichten anzuführen: Sebaste Benjamin, p. 29 hebr. Grünhut, Robinson III, 371, bei Kubatiye in Samaria III, 384, Tal Gerizim u. Ebal III, 363, bei Nazaret III, 419, Safed III, 580, 599, der größte Olivenhain Syriens unterm Dorfe Shuweifât bei Beirut III, 718. Das Olivenbäumchen auf Golgata an der Stelle des Dornbusches von Abr.'s Widder, Sepp. I, 508. Jerusalem R. I, 398. Jerusalem II, 16. 27. 29. 37. 40. Tempelberg II, 89. Sehr alte Ölbäume Gethsemane I, 389. An den Seiten des Ölberges hin und wieder. R. I, 391. Judaea Sepp. I, 642. R. II, 618. 613. 700. Gaza ungeheuer. R. II, 633. 639. Ramle, Lydda III, 234. 238. Dâra 206. Hebron 195. I, 354. II, 704. Betlehem I, 363. II. 385. Rahels Grab R. II, 377.

[4]) Vgl. A. Neubauer, géographie du Talmud, p. 45.

[5]) Deut. 33,24, Sifre 148a שארצו של אשר מושבת שמן כמעיין.

[6]) T. Tah. 10,4 (671), Jos. bell. jud. II, 21,2 (οὔσης δὲ τῆς Γαλιλαίας ἐλαιοφόρου μάλιστα).

Bezirk werden namentlich die Oliven von Gûsch Châlâb (גוש חלב[1]), und Merôn (מרון[2]), einer kleinen Nachbarstadt, sowie Jotapata[3]) gerühmt. Nach dem Aufstande des Barkochba wurde die Ölbaumkultur Galiläas völlig zerstört, doch erholte sich das Land bald wieder[4]).

Das beste Öl bezog man aus der Stadt Tekôâh[5])

---

[1]) T. Scheb. 7,15 (72), T. Men. 9,5 (526), Bar b. Men. 85b, Sifre 135b und 148a. Die Stadt lag auf einem Berge. Deut. 32,13 und die Erklärung durch Sifre 135b. Nach Neubauer, p. 129 u. 230 das bibl. Achlab (Ri. 1,13), das spätere Giskala, dessen Ölreichtum Josephus rühmt (Vita § 13) und das heutige El-Djich.

[2]) Neben גוש חלב erwähnt Bar. j. Scheb. 38d, vgl. Neubauer, p. 228 ff. Die Stadt liegt auf einem Berge. b. Rosch ha-Schana 15a. L.: Nach Bacher, Ag. der Tann. II, p. 76 steht Meron für Tekoa.

[3]) Im äußersten Süden von Ascher, Neubauer, p. 203. Von ihrem Reichtum an Öl berichtet Jos. bell. jud. III, 7. 28 und 29. — Sifre 135b wird die Stadt ציפורי erwähnt, die große Ölmengen hervorgebracht haben muß. מעשה שאמר ר' יוסי לבנו בציפורי עלה והבא לנו גרוגרות מן העלייה הלך ומצא את העלייה שצפה בשמן. Alle Zitate dieser Stelle, die sonst im einzelnen abweichen (l. פסיקתא זוטרתא und ר' יהודה דבש (für שמן), was auch Jalkut hat), lesen ציפורי. Obgleich der Zusammenhang fordert, daß die Stadt in felsiger Gegend und in der Nähe von גוש חלב liege, muß man das entferntere Sepphoris im unteren Galiläa als gemeint ansehen, welche Stadt wenigstens (nach b. Meg. 6a) auf einem Berge lag. Vgl. Neubauer, p. 191—195. Dazu würde gut stimmen, daß רבי יוסי (בן חלפתא) in Sepphoris lebte. Brüll מבוא המשנה I, p 178 f.

[4]) Pea VII, 1 und Maim. dazu, der sich auf j. Pea VII, 20a bezieht.

[5]) Es handelt sich hier wie in der nächsten Anmerkung zunächst nur um rituelle Zwecke, aber gerade beim Öl erfordern diese nur die gute Qualität. אלפא לשמן Men. 8,3, T. 9,5 (526), T. Scheb. 7,15 (72), Bar b. Schab. 147b, vgl. b. Men. 85b. Neubauer, p. 84 weist nach, daß die judäische und nicht die Stadt gleichen Namens in Galiläa gemeint ist. — L.: Thekoa in Galiläa! Das biblische Lob des Öles im Stamme Ascher konnte keine judäische Konkurrenz aufkommen lassen! Neubauer, auf den Sie sich berufen, irrt. Es ist, wie Graetz[3] IV, 442, Bacher, Ag. der Tann. II, 76 nachweisen, die galiläische Stadt. Entscheidend hierfür ist, daß es hierfür eine bisher übersehene gaonäische Tradition gibt. Das Wunder des Chanukkaöls mußte acht Tage dauern, denn Thekoa, woher frisches Öl zu holen

(תקועה), in zweiter Reihe wird Regeb (רגב)[1]) erwähnt. Bestimmte ausgezeichnete Olivenarten hatten ihre Namen nach den Städten Nětôfâh[2]) (נטופה) im Süden und Bêt šĕân (בישני)[3]) in Samaria. Die Lage der im Zusammenhang mit diesen erwähnten Stadt Sifkôn (שפכוני)[4]) ist unsicher. Auch die Umgegend von Jerusalem war reich an Ölpflanzungen[5]).

---

war, lag vier Tage von Jerusalem entfernt im Stamme Ascher (Gaon. Lyck Nr. 104). Die Tradition bestätigt auch RDK.

[1]) Men. 8,3, eine Stadt »jenseits des Jordans« in Peräa gelegen, vgl. j. Chag. III, 79c. Zum Ölreichtum dieses Gebiets vgl. Jos. bell. jud. III, 10,8.

[2]) Pea 7, 1, T. 3,9 (22), wo es heißt זית נטופה. Die Frage, ob dieser und die beiden folgenden Namen Orte bezeichnen oder charakteristische Eigenschaften bezeichnende Ableitungswurzeln haben, muß mit Löw, p. 137 dahin entschieden werden, daß sie jedenfalls ursprünglich Ortsnamen waren. Diese Auffassung vertreten schon Ar. und Maim. zur Stelle. اسم موضع وكثير ما تنسب انواع الثمار الى بلاد. Sonst (R. Sch.) wird erklärt von נטף »träufeln«, ein Baum, der nur zeitweise Öl giebt (geht zurück auf j. Pea VII, 20a). So noch Barth § 122c. Die Stadt hieß בקעת בית נטופה (Scheb. 9,5) wird schon in der Bibel erwähnt (Esra 2,22, Neh. 7,26) und liegt zwischen Betlehem und Anatôt. L.: Beit Nettîf, Rob. II, 605. 597. 595. Schöne Olivenhaine in Reihen wie ein regelmäßiger Obstgarten, was gewöhnlich nicht der Fall ist. Viele Olivenhaine bilden die Umgebung.

[3]) Pea 7, 1. Löw, p. 137, gehörte zu Dekapolis (Jos. bell. jud. III, 3,1, Matth. 4,25, Mark. 5,20). Vielleicht sind die von Plin XV, 3, erwähnten Speiseoliven die בישני. Die Komm. deuten von בוש »böse« = schlechte Olive oder von בוש »Scham empfinden«, was natürlich sehr zweideutig ist, je nachdem man vom kal oder piel ableitet. Maim.: ايضا منسوب الى موضع وكان ذلك الزيت قليل الاجابة.

[4]) Pea 7, 1, eine nähere Bestimmung der Lage findet sich nicht. Komm. erklären von שפך: שויתיו שופכים שמן הרבה. Maim. will dagegen diese Etymologie schon auf den Ortsnamen angewendet wissen: يتون منسوب الى موضع وكان يعمل زيتا كثيرا ولذلك تسمى شفكوني معناه يصب زيت كثير.

[5]) Bibel: II Sam. 15,30. Mischnahzeit: Matth. 21,1, Mark. 11,1, Luk. 21,37, acta apost. 1,12. Vgl. S. 571, Anm. 1—3.

Einen weiteren Hinweis auf das Alter der Ölkultu in Palästina geben einige andere Ortsnamen. Nahe bei Jerusalem liegt der Ölberg[1]); der neutestamentliche Name »Getsemane« bedeutet Ölkelter[2]). Auch der Name Bezeta[3]), den ein anderer Teil des Ölberges führte, hängt mit der Olive zusammen. Nicht zu entscheiden ist, ob die sonstigen גת genannten Orte, wie Gat[4]), Môreschet Gat[5]), Gat Chefer[6]

---

[1]) Bibl. הר הזיתים Sech. 14,4; מעלה הזיתים II Sam. 15,30. Das Targum nennt ihn טור זיתא (ibid.) II Kön. 23,13, auch טור משחא Ct 8,3, im neuen Testament τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (Mt. 21,1, so auch LXX allgemein und Jos. bell. jud. 5,12. 2) und ἐλαιών Luk. 19,29, act. apost. 1,12, Jos. ant. VII, 9,2. In der Mischnah הר המשחא Para 3,6, T. 3,7 (632), T. Rosch ha-Schana 2,2 (210). Die Tradition läßt die Taube Noahs das Ölblatt vom Ölberge bringen. Gen. rab. s. 33. Heute Djebel ez-Zeitun. Näheres über den Ölberg, Neubauer, p. 147, Pal. Expl. Fund 1889, p. 184 ff.

[2]) Mt. 26,36, Mark. 14,32 Γεθσημανῆ und Γεθσημανεί. Aus גת שמנין mit Wegfall des schließenden נ entstanden. Dalman Gramm. des Aramäischen, 2. Aufl., p. 191, Anm. 3. Im Garten von Getsemane wachsen acht sehr alte und starke Olivenbäume, die die Tradition bis in die Zeit vor Christi Geburt zurückversetzt. Über die Möglichkeit eines solchen Alters, vgl. Jos. bell. jud. VI, 8,1, aber auch Fischer, p. 31. Schöne Abbildung bei Groser, the trees and plants etc. p. 112.

[3]) I Makkab 7,19 wird ein Teil des Berges Βηζέθ genannt. Jos. Ant. XII, 10,2 erwähnt denselben Ort als κώμη Βηζήθω λεγομένη (L.: Siehe aber Boettger, topogr. Lexikon zu den Schriften des Flav. Joseph., p. 63). Die erste Überlieferung wäre aram. בי זיתא ZDPV XIX, p. 224. (L.: Andere Orte Ez-Zeitûny, Nonnenkloster, Robinson II, 299, زيتا III, 363 (ez Zeit I, 182). Im Register der bei Kautzsch beigegebenen Karte: Zeita, Zeta, Umm ez-Zetun Kefr Zeitun auf dem Ölberge. Sepp. I, 578).

[4]) I Sam. 6,17. Es giebt wahrscheinlich mehrere Städte dieses Namens. Zur Ortsbestimmung siehe Tomkins, Pal. Expl. Fund 1886, p. 200 ff. גת bedeutet sonst Weinkelter.

[5]) מורשת גת Micha 1,14, nahe bei Gat.

[6]) גת ה חפר Jos. 19,13, II Kön. 14,25 im Gebiete von Sebulon Vgl. Neubauer, p. 200 ff. — גת רמון Jos. 19,45, I Chron. 6,54 im Gebiete von Dan gehört nicht dazu. — R.: Vgl. noch Ginti-Kirmil (Gat Karmel) Zeitschrift für Assyriologie VI, S. 257, Note 14.

etwas mit der Ölkelter zu tun haben, wenn es auch wahrscheinlich ist[1]).

## 2. Das Olivenfeld.

Der Olivenbaum[2]) wächst auf dem Felde, das שדה זיתים[3]) heißt, wenn er die einzige oder überwiegende Baumart darauf ist. Am vorteilhaftesten legt man Olivenpflanzungen an felsigen, sonnigen Abhängen[4]) in Gegenden von gemäßigter Temperatur[5]) an. Zuweilen finden sich Anpflanzungen auch an den Ufern von Gewässern[6]). Die Lage des Feldes muß gegen rauhe Nordwinde geschützt sein, welche besonders während der Blütezeit den Bäumen schaden, indem sie das Abfallen der Blüten verursachen. Milde Südwinde begünstigen aber das Gedeihen[7]). Ein Feld, auf dem hauptsächlich fruchttragende Bäume (אילן

[1]) Vgl. den Namen Getsemane, S. 571, Anm. 2 und die sonst vorkommende Bezeichnung einer Ölkelter durch גת (Abschn. ü. d. Kelter).

[2]) In den beiden folgenden Kapiteln sind, da die Pflanzung und Pflege anderer Obstbäume keine wesentlichen Unterschiede aufweisen, auch die allgemeinen Verhältnisse mehr berücksichtigt.

[3]) T. bm. 9,22 (392), nur שדה Sifre 148a, bh. כרם זית Ri. 15,5. Im alten Israel waren unter den königlichen Domänen Ölfelder, I Chr. 27,28.

[4]) Hiob 29,6.— Deut. 32,3 ישמן מהלמיש ציר. Vgl. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland II, p. 320.— II Sam. 15,30 wird der Ölberg מעלה הזיתים genannt. Nicht jeder Boden ist für Ölbäume geeignet, b. Schab. 85a. Der Kalkboden Galiläas eignet sich besonders. Fischer, p. 19.

[5]) Jos. bell. jud. III, 10, 8 ἐλαῖαι . . . . αἷς μαλθακώτερος ἀὴρ ἀποδέδεικται. Vgl. Theophr. hist. pl. I,22 ἐὰν συνκαυθῇ ἢ βρέχθῃ συναποβάλλει τὸν κάρπον. Frost kann die Kulturen verderben. Fischer, p. 23 und besonders p. 25 (Syrien). In Syrien kommen Olivenhaine noch in einer Höhe von 700 m. (ibid. p. 27, Hasbeya am Hermon) und 900 m. (p. 65) vor.

[6]) bm. 8,5. Felder haben unter Überschwemmungen zu leiden, bei denen Ölbäume losgerissen und fortgeführt werden.

[7]) Bar. b. Jom. 21b.

מאכל[1]), während der אילן סרק[2]) nichts trägt) stehen, heißt שדה אילן[3]); auch שדה קיצה[4]) wird das Obstfeld genannt. Auf den Baumfeldern werden, solange die Bäume jung sind[5]), auch andere Pflanzen (wie Getreide, Wein) gezogen[6]). Oft sind sogar die Obstbäume auf dem Felde nur die Nebensache, während die anderen Gewächse den Hauptertrag ergeben[7]). Öl aber aus Oliven, die von einem solchen Felde stammen, gilt als minderwertig, da der Boden durch die anderen Pflanzen so sehr entkräftet wird, daß die Säfte für den starken Bedarf des Ölbaumes nicht mehr ausreichen[8]). Auf dem Felde steht zuweilen ein Wohnhaus oder eine Wachthütte[9]); die Aufsicht besorgt ein Wächter[10]).

---

[1]) Kil. 6,4, Scheb. 1,3.

[2]) »leer« Ar. VI, p. 143. Ohol 18,3 erklärt es als אינו עישה פירות. Kil. 6,5 erklärt, daß alle Bäume, außer Feige und Ölbaum, unter den Begriff des אילן סרק fallen. Vgl. dazu T. Ber. 2,8. (4), wo den Feigen und Oliven שאר כל אילנות gegenübergestellt werden. In Vergleich zu Feigen und Oliven kommen andere Baumfrüchte kaum in Frage.

[3]) T. Arak 4,11 (547), auch שדה האילן Scheb. 1,1. — Moëd k. 1,4. (Sie werden häufig von Mäusen und Maulwürfen heimgesucht. Vgl. Vogelstein, die Landwirtschaft in Palästina, p. 53). Analog zu שדה בית השלחין heißt das Baumfeld auch בית אילן bm. 9,2 und שדה בית אילן T. Moed k. 1,4 (229).

[4]) T. bm. 9,5 (391), Var. קוצה, קוצה. L.: Bedeutung zweifelhaft.

[5]) Fischer, p. 32.

[6]) T. bm. 9,22 (392). Ausdrücklich vom Olivenfelde. Vgl. auch Abot de R. Natan (Schechter) 8, p. 18b.

[7]) Pea 3,1. Olivenbäume zwischen Getreidebeeten. Scheb. 1,2 Dasselbe gilt von Weinbergen. Kil. 7,5. 6.

[8]) Komm. zu Men. 8,3 אין מביאין — ממה שנזרע ביניהם. So wird auch heute weder Weizen noch Gerste auf dem Olivenfelde gesät. Anderlind ZDPV. XI, p. 71. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel, p. 139. Ibn Awwâm I, p. 215. Nacheinander werden aber auf demselben Felde Olive und Getreide angebaut, vgl. j. Taan. III, 66d.

[9]) בית דירה, שומירה (Barth § 192d) Erub. 2,5. bb. 4,8.

[10]) שימר פירות bk. 10,9. Von ihm darf man, wegen des Ver-

Baumfelder werden künstlich bewässert[1]); auch auf Feldern, denen Dünger zugeführt wird, sind Ölbäume zu finden[2]). Sie werden nicht allzudicht[3]) in Reihen[4]) oder durcheinander[5]) gepflanzt und werden auch, wie andere Bäume, gelegentlich die Begrenzung von Feldern gebildet haben[6]). Wenn auf dem Felde noch Getreide gebaut wird, so pflanzt man es zwischen den Baumreihen in viereckigen Beeten (מלבן)[7]). Über das Alter, das die Ölbäume erreichen, finden sich keine Angaben, doch war das hohe Alter bereits zu jener Zeit ein Gegenstand der Bewunderung[8]).

### 3. Die Baumpflege[9]).

Um allen Bäumen Licht und Luft zu schaffen, muß man zuweilen gute, kräftige Pflanzen herausnehmen, wenn sie zu dicht wachsen und sich so gegenseitig in der Ent-

---

dachtes eines Diebstahls, weder Holz noch Früchte kaufen. Auch die bereits abgepflückten Früchte haben einen Wächter. bm. 7,8. Komm.

[1]) T. Moëd k. 1,2 (229) בית השלחין. Wahrscheinlich arab سلى »Regenwasser«. Die sonstigen Erklärungsversuche sind zusammengestellt bei Vogelstein a. a. O. p. 13, Anm. 10.

[2]) Men. 8,3 בית הובלים. Vogelstein, p. 23.

[3]) Vgl. Plutarch, Solon Kap. XXIII τοὺς δὲ συκῆν καὶ ἐλαιὰν ἐννέα (πόδας).

[4]) Pea 7,2, T. 3,10, (22). Heute gehört das Pflanzen in Reihen zu den Ausnahmen. Robinson, Palästina II, p. 605. Auch in Italien.

[5]) L.: T. Jeb. 14,9 (259).

[6]) Orl. 1,1 סג.

[7]) T. Pea 3,10 (22). Sifre 124b וית שהוא שלש שורות על שני מלבנין. Vogelstein, p. 43.

[8]) Verg. Georg II, 81, Plin XVII, 25. Vgl. das bei Getsemane gesagte.

[9]) Vgl. zu diesem Kapitel die Vorrede. Über die Pflege der Ölbäume im heutigen Palästina, vgl. Jerusalem, Jahrbuch etc. (herausgegeben von Luncz) 1889. Deutscher Teil, p. 68/69. Daß die Bäume zur Zeit der Mischnah schon rationell gepflegt wurden, ist unzweifelhaft, wenn auch allgemein angenommen wird, man habe sie sich selbst überlassen. Die Olivenbäume erfordern allerdings weniger Pflege als z. B. der Weinstock. Klein ZDPV. IV, p. 81. Vgl. das von

wickelung hemmen[1]). Die Felder müssen von allen großen Steinen befreit werden[2]), doch bleiben zuweilen Steinblöcke am Fuße der Ölbäume liegen[3]). Wichtig für ein gutes Gedeihen der Bäume ist die Entfernung aller überflüssigen Zweige[4]). Das Abschneiden dürrer, unbrauchbarer Zweige heißt קורסם[5]), das der frischen, um den anderen mehr Säfte[6]) zuzuführen, זרד[7]) oder גזם[8]). Die beschnittenen Stellen werden mit Öl bestrichen[9]). Die Stämme müssen von Unreinigkeiten durch Abkratzen gesäubert werden[10]). Bei den Wurzeln muß man besonders darauf achten, daß sie stets mit Erde bedeckt sind[11]).

---

Bauer, p. 138 mitgeteilte Sprichwort der Fellachen, in dem der Weinstock einer ست, einer verzärtelten Dame, der Ölbaum dagegen einer بدوية »einer auch in der Wildnis und bei langer Vernachlässigung noch arbeitenden Beduinenfrau« verglichen wird.

[1]) Von Oliven Scheb. 4,4. Vom Weine Pea 3,3, 7,5, T. 1,10 (19). דלל hif. »spärlich machen«, vgl. dazu den Ausdruck כרם דל Kil. 5,1.

[2]) Scheb. 2,3 סקל. T. 3,7 (64) ausdrücklich vom Olivenfelde gesagt.

[3]) T. Chag. 2,1 (234). Vielleicht ist unter diesem »Stein« eine niedrige Schutzmauer zu verstehen, wie sie sich heute häufig an den Ölbäumen Palästinas findet.

[4]) קוץ T. Scheb. 1,11 (62). שפה bb. 5,4. מקוסין in T. Scheb. 3,7 (64) (von Oliven gesagt) ist nach der Variante in מקוצין zu verbessern. — Anderlind ZDPV. XI, 70, Plin XV, 1.

[5]) Ab sar. 3,10, Scheb. 2,3, Sifra 105a, pirel von קסם, arab. قرصم.

[6]) b. Ab. sar. 50b ויזום אברויי אילנא.

[7]) Ab. sar. 3,10, Sifra 105a, Scheb. 2,3 וירודה. Das Entfernen der Blätter פרק Scheb. 2,2. Vgl. noch T. Scheb. 1,11 (62) die Wörter קצץ, קטף, סתת welche ebenfalls verschiedene Arten der Entfernung von Zweigen bezeichnen.

[8]) Bar. b. Ab. sar. 50b.

[9]) ibid. סכין שמן לגזום.

[10]) פסל Scheb. 2,3, Sifra 105a.

[11]) Scheb. 2,2 מאבקין. T. Scheb. 3,7 (64), (von Olivenbäumen). נקעים שתחתיהן עפר (Var. ממלין ממלאין). Ebenso die Parallelstelle Sifra 105b, vgl. b. Ab. sar. 50b לסחומי פילי. Heute wird der ganze Oliven-

Besondere Sorgfalt wird den jungen »Setzlingen« zugewendet. Diesen Namen behält der junge Olivenbaum, bis er das Alter von sieben Jahren erreicht hat[1]). Auch diese jungen Pflanzen werden sorgfältig gestutzt (קטם)[2]) und zur Förderung des Wachstums gedüngt (זהם)[3]). Zum Schutze vor zu heißer Sonne und zu strenger Kälte werden sie umwickelt[4]) und bekommen Schutzgehäuse (כתים)[5]). Man

garten im Frühling umgegraben. Pal. Expl. Fund 1891, p. 116. Die Erdscholle an der Wurzel des Ölbaums נוש b. bm. 101a, oben.

[1]) נטיעה T. Scheb. 1,3 (61). Die schneller wachsenden Weinstöcke und Feigen erhalten diesen Namen nur bis zum fünften bezw. sechsten Jahre. ibid. Die Olive giebt erst spät einen Ertrag, b. Men. 53b. Junge Olivenpflanzungen bedeutet wahrscheinlich auch Gen. rabba 33, Lev. rabba 31 Ende שבשושין. Cant. rabba zu 1,15 und 4,1 שמטיטין. Wenn die Lesart שבטיטין nach Ar. VIII, p. 11a richtig ist, so gehört es zu שבט. Löw, p. 35. Bacher, Ag. der Pal. Amor. II, p. 340 f.

[2]) Scheb. 2,4.

[3]) Scheb. 2,4. Vielleicht handelt es sich nur um ein Schutzmittel gegen Ungeziefer. So Bar. b. Ab. sar. 50b, wo es in Verbindung mit מחלעין steht. Daß dieses Bestreichen nicht stets zu demselben Zwecke geschah, erhellt aus b. Ab. sar. 50b, תרי ותמיתי הוי. So auch Maim. Olivenbäume hatten unter Ungeziefer viel zu leiden. Sifra 57a. — Vogelstein, die Landwirtschaft in Palästina, p. 19 will in diesem Worte »Bestreichen mit ranzigem Ölschaum (Amurca)« sehen, R. Sch. und Maim. folgend (allerdings sagen auch sie, es sei ein Bestreichen mit ranzigem Öl), wozu um so weniger Veranlassung ist, als sich in frühen Quellen von einer Verwendung der Amurca (außer zum Reinigen der Keltergeräte, siehe das.) sonst keine Nachricht findet. Die Römer gebrauchten zwar auch Öl als Dünger. Varro I, 55 (was in Palästina kaum geschah, vgl. dazu das allerdings späte Gleichnis Pesikta (Buber) 57b und die danach zu emendierende Parallelstelle Pesikta rab. (Friedmann) 80a). Für den Ölbaum hielten sie aber Schweineurin am geeignetsten, Colum. V, 9, Plin XVII, 27. — זהם arab. زهم heißt »schmutzig sein, stinken«, und so ist die Übersetzung Levys I, 515a aufrecht zu erhalten, zumal da sie sich auf den jer. Talmud stützt, j. Scheb. 33d.

[4]) ברך, wahrscheinlich mit Stroh und Bast, Scheb. 2,4. Vgl. zu diesen Terminis die Zusammenstellung in j. Schab. VII, 10a.

[5]) ibid.

beräuchert die Bäume[1]), um die schädigenden Raupen zu töten; auch das wurmzerfressene Holz muß man dann entfernen[2]); zu ebendemselben Zwecke scheint auch das Bestreichen mit roter Farbe (סקר בסיקרא) geschehen zu sein[3]). Bäume, die zu stark zu wachsen drohen, was die Höhe des Ertrages herabmindert, werden durch Beladen mit Steinen im Wachstum gehindert[4]).

Die Bewässerung[5]) geschieht, indem man Wasser in schmalen Gräben[6]) von Baum zu Baum leitet[7]); die Erde muß rings herum ordentlich gelockert werden[8]), damit das Wasser zu den Wurzeln gelangen kann[9]). Junge Pflanzungen werden auch von oben her begossen[10]).

---

[1]) עשן Scheb. 2,2.

[2]) Beides liegt wohl in מתלעין (Var. מחליעין) Bar. b. Ab. sar. 50b, 8. Vgl. daß Am. 4,9 גזם als ein den Ölbaum zugrunde richtendes Insekt erwähnt wird, worunter mit LXX κάμπη »eine Raupenart« zu verstehen sein wird. »Heuschrecke« (wie üblich) ist kaum möglich, da sie nicht zu den Feinden des Ölbaums gehört.

[3]) T. Schab. 7,15 (118), T. Scheb. 1,10 (61). In der Baraita b. Schab. 67a, unten, wird das Bestreichen mit Farbe als Heilmittel für Bäume angegeben, die die Frucht vorzeitig abwerfen. Wodurch es aber wirkt, oder ob es nur ein abergläubischer Gebrauch ist, weiß schon der Talmud nicht, ibid. Vgl. Blau, das altjüdische Zauberwesen (Budapest 1898) p. 165 f. — L.: Blau's Behauptung, es liege etym. Aberglaube vor, ist falsch, da auch griech. und röm. Quellen die Bäume gegen Obstfall mit μίλτος und rubrica streichen lassen. Geop. X, 48,2, Nicl. ad. l. Pall. IV, 10,30, p. 119, si fructus suos velut aegre proiciet alii rubrica . . . . . arborem liniunt.

[4]) T. Scheb. 1,10 (62). Vgl. Magerstedt, p. 97. Ibn Awwâm I, p. 214.

[5]) Vgl. Vogelstein, p. 10 ff. Scheb. 2,4 שקה hif.

[6]) עגיות T. Seb. 3,7 (64), T. Moëd k. 1,2 (229) wird עגיות erklärt בדידין שבעיקרי אילנית, vgl. T. Scheb. 1,7 (61). — Anderlind ZDPV. XI, p. 70, Colum. 5,8.

[7]) Moëd k. 1,3 מאילן לאילן.

[8]) קשקש Sifra 105b, vgl. b. Ab. sar. 50b תרי קישקושי. Vereinzelt עוק (LA. allerdings עסק) Sifre 148a und die Zitate Bar. b. Men. 85b, Jalkut I, § 962, p. 686.

[9]) Vgl. Scheb. 2,2. Die Wurzeln müssen aber bedeckt sein.

[10]) T. Scheb. 1,5 (61).

Ein wichtiger Zweig der Baumpflege, der auch in Palästina in hoher Blüte stand, ist die Veredlung durch Pfropfen[1]). Bei den Oliven insbesondere erhält man durch das Pfropfen edler Zweige auf wilde Bäume auch von diesen genießbare Früchte[2]). Auch auf das Kaprifizieren, die künstliche Befruchtung eingeschlechtiger Blüten, verstand man sich[3]).

Die Fortpflanzung des Ölbaumes geschieht vornehmlich durch Ableger[4]); ein junger Setzling heißt שתל[5]).

---

[1]) Sota 8,2, T. Rosch ha-Schana 1,8 (209). Das Pfropfen von Oliven auf andere Bäume (wie überhaupt מין בשאינו מינו) ist verboten. T. Kil. 1,10 (74) אין מרכיבין זיתים ברכב של תמרה. Zitiert j. Kil. I, 27b, ibid. מה זיתים אין בהם מרכבה Veredlung von Birnen, T. Kil. 1,4 (73). Das Vereinigen beider Zweige beim Pfropfen heißt בלע, der Spalt שפיפרת T. Kil. 1,10 (74). Verschmiert wird die Schnittstelle mit einer Masse aus »feuchter Myrte« (אבא דרא, Perles, Monatsschrift 1870, p. 323, Löw, p. 50, Fränkel, p. 139) einer Lorbeerblattabkochung (שיברא דרפנא) und Gerstenmehl, das weniger als 40 Tage alt ist. Gekocht dient diese Masse als Pflaster, b. Pes. 56a. Sie dient wohl auch zum Anpfropfen halb abgerissener Zweige, die man wieder anwachsen lassen konnte, Uks 3,8 יחור של תאינה Das Verwachsen der Gepfropften dauert drei Tage bis zu zwei Wochen קלט, vgl. Scheb. 2,6.

[2]) Zu entnehmen aus Röm. XI, 17—24. Allerdings hat der Erzähler, um seine Nutzanwendung ziehen zu können, die Tatsachen umgedreht und spricht von einem Edelreis, worauf der Wildling gepfropft wird. Die Veredlung geschieht umgekehrt.

[3]) גמז. Von den Feigen. Die caprificierte Frucht heißt גמוזית. Im plur. גמוזות in T. Pes. 2,19 (160), T. Ter. 5,7 (33), Tosefta Scheb. 1,11 (nicht bei Zuckermandel). Var. מגמדין.

[4]) ברך hif. Sota 8,2, T. Rosch ha-Schana 1,8 (209). So pflanzten die Römer und Griechen neue Olivengärten an. Geop. X, 11,8, Plin XV, 1. Ibn Awwâm I, p. 214.

[5]) T. Maas. risch. 3,8 (85). שתילין LA. — bh. Ps. 128,3. — L.: שיתלין T. Mr. II, 8 (84), שיתלי בצלים T. Ter. VIII, 8 (39), שתלים LA. T. Mr. II, 8 (84 f.), j. V, 51c, Mischnah Maas. 5,1, שתילים T. Mr. II (85). LA. edd. T. Ter. VIII, 8 (39) wird erst nach der Vocalisation des biblischen Wortes sich geändert haben. Das bibl. בשתלי ist defekt geschrieben. Jastrow setzt שׁוֹתֵל an, doch ist das durch die einmalige

### 4. Blätter und Holz.

Das Holz des Ölbaumes wird als eigentliches Bauholz nicht verwendet[1]). Da der Baum zu den fruchttragenden gehört und das Umhauen solcher als verwerflich gilt[2]), werden Ölbäume erst dann zur Gewinnung von Holz gefällt[3]), wenn sie ein hohes Alter erreicht haben[4]) oder aus anderen Gründen[5]) nicht mehr den vollen Ertrag liefern. Zu den verschiedensten Zwecken taugliches Holz gewinnt man freilich auch, wenn die Bäume zum Zwecke der Pflege beschnitten werden[6]). Wie stark diese Äste zuweilen sind, zeigt sich in der Vorschrift, die Schnittfläche mit Erde, Steinen oder Stroh zu bedecken[7]), was auf recht große Schnittflächen schließen läßt. Auch als Brennmaterial wird Olivenholz[8]) kaum verwendet, da es vom Feuer zu schnell verzehrt wird[9]). Sicherlich aber hat man aus dem festen und schönen Holze viele Geräte verfertigt[10]).

---

שותלין nicht genügend begründet. Mit Rücksicht auf j. dürfte man שְׁתָלִים, שְׁתָלִים bleiben.

[1]) bh. höchstens עצי שמן, vgl. das. I Kön. 6,33. Es kommt gelegentlich im Handel vor, bb. 5,6, vgl. Anm. 3—6.

[2]) Deut. 20,19. 20. T. Suc. 2,5 (194). Unter den אילנות טובים sind zweifellos fruchttragende Bäume zu verstehen.

[3]) bm. 8,5.

[4]) Ket. 8,5. Dasselbe gilt von den Weinstöcken וכן יינים וקנים.

[5]) Scheb. 4,10. Der Grund kann in den Bodenverhältnissen liegen.

[6]) בקע hif. Scheb. 4,5. In erster Reihe geschieht dies zur Hebung des Ertrages.

[7]) ibid. Bar. j. Scheb. II, 33d.

[8]) Altarbrennholz liefert der Feigenbaum, Para 3,8. Olivenholz wird nicht verwendet, Tam. 2,3, T. Men. 9,14 (526). Vgl. Sifra 7 a. Gebraucht wird außer Feigenholz, Nußbaumholz und das der עץ שמן genannten Pflanze. ibid.

[9]) Maim. zu Tam. 2,3. — Colum. V, 8. Verg. Georg II, 303.

[10]) Erwähnt werden sie nicht, obwohl sonst bei manchen Geräten die Holzart angegeben ist, z. B. ein Bratspieß aus Granatapfelholz, Pes. 7,1. In Hellas wurde Olivenholz stark verwendet, Ilias

Dem Olivenholze[1]) wird, ebenso wie den Blättern[2]) ein sehr bitterer Geschmack nachgesagt.

Auch aus dem Gezweige (גרופית)[3]) macht man Geräte[4]) wahrscheinlich Körbe, denen man durch Erhitzen die bittere Feuchtigkeit entziehen muß[5]). Beim Bau der Festhütte an Laubhüttenfeste werden Ölzweige als Vertreter der Fruchtbäume verwendet[6]).

Die trockenen Blätter dienen zum Heizen des Ofens[7]). Auch von der Möglichkeit ihrer Verwendung als Schreibmaterial findet sich eine Erwähnung[8]).

---

13,612, Odys. 23,190 ff., 9,320. Auch heute geschieht es in Syrien. Robinson, Palästina II, 382. Jerusalem, Jahrbuch etc. (Luncz) 1889, p. 67.

[1]) Mechilta 45 b אין לך עץ מר יותר מעץ זית, vgl. b. Sanh. 24 b (זית = Baum). T. Kel. bm. 2,19 (581) ממירים את מה שבהן.

[2]) Cant. rabba zu 4,1 und 1,15, Gen. rabba 33 geg. Ende, Lebbba 3,1.

[3]) Wrzl. גר ף, die Erklärung Ar. II, 376 ist nicht richtig. (Nach Levy γορφίον).

[4]) T. Kel. bm. 2,19 (581), vgl. bb. 5,3. — L.: dazu T. bb. IV, 5 (403), nicht »Gezweige« גרופית = Ast; nicht geflochten, sondern geschnitten wurden daraus Gefäße und nicht »in der Hitze des Feuers getrocknet, sondern ausgekocht (שליקה), damit das darin Aufbewahrte nicht ihre Bitterkeit anziehe. (T. Kel. bm. 2,19 (581) Kel. 17,8).

[5]) T. Kel. bm. 2.19 (581), Kel. 12,8, Maim. بد به الاوانى معمولة من عقد الزيتون هى كثيرة الدهنية لا تصلح للتصرف بها حتى تسلق بالنار.

[6]) T. Suc. 1,7 (192). Vgl. Neh. 8,15.

[7]) T. Nid. 7,3 (649) יעל עלי זית שמסקת בהן את התנור.

[8]) Git. 2.3. Siehe L. Löw, Graphische Requisiten, p. 82. Auch von andern Bäumen. T. Git. 2,3 (325) neben Olivenblättern auch Johannisbrotbaumblätter. T. Schab. 11,8 (125) auch Granatäpfelblätter und Walnußschalen, welch letzterer Verwendung als gewöhnlicher Schreibmaterial sicherlich (L. Löw a. a. O., p. 87) eine kasuistische Extravaganz« ist. Vgl. Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen (Budapest 1902) p. 15—17.

(Fortsetzung folgt).

# Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

(ז' א') [0]ויהי ביום כלות משה וימשה את המשכן אינו ידוע אם ביום שהתחיל בו או ביום שגמרו כשהוא אומ' ויהי ביום כלות משה אינו ביום שהתחיל בו אלא ביום שגמרו[1]) וימשח אותו ויקדש איתו משה נתקדש בענן[2]) כל שבעה שנא' וישכון כבוד ה' על הר סיני ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן (שמות כ"ד ט"ז) אהרן ובניו נתקדשו בשמן ובדם שנא' ויקה משה משמן המשחה ומן הדם אשר על המזבח ויז על אהרן וגו'[3]) (ויקרא ח' ל') משיחת אהרן ביצד כל שבעת ימי המלואים היה משה מושח את אהרן היה מפשיטו ומרחיצו וסך בין עיניו *כמין כי וחוזר ומלבישו ושמונה בגדים מעכבין זה את זה משיחת בניו ביצד כל שבעת ימי המלואים היה משה מושח את בניו היה מפשיטן ומרחיצן וסך בין עיניהם כמין כי וחוזר ומלבישן ובני אהרן מעכבין זה את זה[4]) הלוים נתקדשו בהזייה ובתגלחת בקרבן ובתנופה בהזייה מניין הזה עליהן מי חטאת (במדבר ח' ז') בתגלחת מניין והעבירו תער על כל בשרם (שם) בקרבן מניין ולקחו פר בן בקר (שם) בתנופה מניין והניף אהרן את הלויים תנופה לפני ה' (שם)[5]) יש' נתקדשו בפר[6]) חטאת שנא' ויקחו אליך פרה אדומה

[1]) Der Schriftvers, auf welchen אינו ידוע וכו' sich bezieht, fehlt. Vielleicht ist zu ergänzen: לפי שהוא אומר זאת תנוכת המזבח ביום המשח אותו אינו ידוע וכו vgl. w. u.

[2]) Der ganze Absatz, der manches Auffällige enthält, nur in Mg. und R. 12, 15, der Schluß משיחת המשכן ביצד nur in Mg. Anhaltspunkte, daß es S.s ist, haben wir keine. Der Anfang im Sinne R. Jose ha-Gelilis, vgl. Joma j. 38 b, b. 4 a, אבות דרבי נתן Anf. סדר עולם ר' Abschnitt 6.

[3]) R. ad. מעלה נטל אהרן יותר מבניו לפי שהיה כהן גדול שיצק על ראשו משמן המשחה מה שלא היה לבניו.

[4]) R. d. Zu כמין כי vgl. Horajot 12 a, zu ושמונה בגדים וכו' Tosifta Menach. VI, 10.

[5]) Der Passus von לוים ist in R. defekt und steht nach ישר' נתקדשו.

[6]) R. בפרת. Diese Ansicht ist mir von anderwärts nicht bekannt. Gewöhnlich heißt es: במילה וטבילה והרצאת דם ברית, Keritot 9 a. Vgl. er. Pes. 36 b, אבות דר"נ Anf. ed. Schechter Rec. 1 u. 2.

(במדבר י"ט כ') המשכן נתקדש בעמידה ובפירוק ובשמן המשחה כעמידה מניין ויהי בחדש הראשון הוקם המשכן (שמות מ' י"ז)[1] בפירוק מניין ולא יבואו לראות בבלע את הקדש (במדבר ד' כ') בשמן המשחה מניין שנא' ויקח משה משמן [את שמן l.] המשחה וימשח את המשכן (ויקרא ח' י') משיחת המשכן כיצד כל שבעת ימי המלואים היה משה מושח את המשכן היה מושחו ומעמידו ומפרקו ובשמיני היה מושחו ומעמידו ולא מפרקו ר' שמעון אומר אף בשמיני היה מושחו ומעמידו ומפרקו[2].

כשהיה משה מ"שח את המשכן היה מושחו מבחוץ ונכנס כשהיה משה מפרקו היה מפרקו מבפנים ויוצא[3].

(ז' ב') [0]ויקריבו נשיא' ישרא' הם נשיאי המטות במצרים הן העומדין על הפקודים הם שהיו עומדין על המניין ועל הדגלים[4].

(ז' נ') שש עגלות צב אין צב אלא קמורות שנא' בצבים ובפרדים (ישעיה א' כ') ר' שמעון אומר אין צב אלא צמודות שנא' והביאו כניך בחצן (שם מ"ט כ"ב) ר' ישמעאל אומר אין צב אלא מצויירות ר' נחמיה אומר כצבעו שלרקיע[5].

[0]עגלה על שני הנשיאים זשור לאחד מלמד ששני נשיאים הביאו עגלה אחת וכל שבט ושבט הביאו פר[6].

מפני מה לא הביאו חציין שוורים וחציין עגלות היה משה מתירא[7] שמא ימות שורו שלאחד מהן שמא תשבר עגלה שלאחד מהן ונמצא אותו

---

[1]) R. dafür (במדבר ז' א') להקים את המשכן.

[2]) In den anderen Quellen anst. ר"ש ר' יוסי בר יהודה. Vgl. Sifre 44, Sifra Mech. di Milluim Zaw 36 סדר ע"ר Abschn. 7, Pes. di R. K. ed. Bub. 6 a, Pes. r. ed. Friedm. 15 a, Jer. Joma 38 c, zu welch letzterer Stelle nur kurz bemerkt sei, daß es in dem Abs. אשכחת אמר וכו' anst. כר"י בר יהודה vielleicht einfach כר"י heißen muß und dementsprechend in 38 b, das hierher gehört, על דעתיה דר' מאיר אשכחת אמר וכו' zu ergänzen wäre, denn was die Sache mit der Differenz zwischen RJBJ. und seinen Gegnern zu tun hat, ist nicht einzusehen. Eher könnte man annehmen, daß der Gegenstand von der Streitfrage zwischen R. M. und R. Jose abhängt. Andere minder wesentliche Emendationen ergeben sich dann von selbst.

[3]) Auch in Mg.

[4]) Sifre 45, R. 12, 16.

[5]) Mg. R. 12, 17 mit den Ansichten des Sifre durchsetzt, vgl. Sifre 45 Pes. di R. K. 8 a שיר השירים רבה 6, 10. Targ. Jon. Jer. Sabb. 2 d.

[6]) Pes. di R. K. 9 a, vgl. Sifre 45, R. 12, 17.

[7]) Richtiger R. 12, 17 מפני שהיו יראים.

השבט אין לו חלק במשכן מניין אתה אומר שבשרו המקום שאין אחד מת ולא אחת מן העגלות נשברת אמרת והיו לעבוד את עבודת המשכן.

[0]ויקריבו אותם לפני המשכן מלמד שעשאום דמים ומסרום לצבור[1]).

(ז׳ ה׳) היה משה מתירא[2]) שמא עברה ממנו רוח הקדש ושרתה על הנשיאים א״ל לאלו אמרתי להקריב[3]) לא לך היתי אומר שתאמר להם התנדבו מעצמן[4]) והיה משה מסרב לקחת מידם א״ל המקום קח מאתם.

[0]את שתי העגלות וג׳ ומה היתה עבודתם באהל מועד אמ׳ ונשאו את יריעות המשכן וג׳ (כמדבר ד׳ כה) ואת ארבע העגלות וג׳ ומה היתה עבודתם באהל מועד אמ׳ ופקדת משמרת בני מררי קרשי המשכן וג׳ (שם ג׳ ל״ו).

(ז׳ י״א) [0]חמשה עשר פעם נדבר עם משה ביום אחד ואיזה זה יום הוקם המשכן ואלו הן אדם כי יקריב מכם קרבן, צואת אהרן, קח לך ענל. יין ושכר אל תשת. איש איש מבית ישר׳ אשר ישחט. כמעשה ארץ מצרים. קדושים תהיו. אמור אל הכהנים. וישלחו מן המחנה. כה תברכו. קח מאתם. נשיא אחד ליום. בהעלותך. קח את הלוים. ויקחו אליך פרה אדומה[5]).

נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום אמר הקב״ה שתקרבו[6]) אבל לא נאמר לי מי מכם יקריב ראשון נתנו עיניהם בנחשון אמרו זה קדש שמו של הקב״ה על הים והוא ראוי להוריד השכינה והוא יקריב ראשון[7]) בכלם כתב קרבנו וכו׳ כת׳ וקרבנו[8]) בכלם כת׳ עתדים חסר וכו׳ כת׳ עתודים מלא[9]).

---

[1]) Auch R. 12, 18, vgl. Pes. di R. K. das. Sowohl dieser Abs. als auch der frühere מלמד ששני נשיאים וכו׳ sind vielleicht nur von dort entlehnt. Die Erklärung der Worte שעשאום דמים bei SR. erscheint mir nicht einleuchtend. Vielleicht sind die Worte überhaupt nicht besonders zu betonen und wollen bloß ausdrücken, daß der Wert der Gegenstände an die Gemeinde geschenkt wurde, nicht etwa die Gegenstände selbst, da diese doch dem Heiligtum gehörten und zu keinem profanen Gebrauch benutzt werden durften. Vgl. שיר השירים רבה 6, 10. Tosifta Schekalim II, 7. Jer. Sehek. 47 d und Parallelstellen, Babli Rosch ha-Sch. 7 a, Joma 35 b, Baba m. 118 a.

[2]) Mg. ad. ואומ׳ דומה.

[3]) Mg. אמר לו המקום אלו אני אמרתי להן להקריב.

[4]) Mg. R. ad. שנא׳ קח מאתם מאתם היה הדבר, vgl. שיר השי׳ r. das.

[5]) Zweifelhaft, vgl. w. u. zu 9, 1. Von den Gittin 60 a genannten ח׳ פרשיות stimmen einige mit den hier aufgezählten überein.

[6]) Mg. אמר משה לבולכם נאמר לי שתקריבו.

[7]) Mg. ad. לכך נאמר המקריב ביום הראשון נחשון, vgl. R. 12, 21, Sifre 47, Mech. Mas. 2 בשלח Abschn. 5, Pes. r. 28 a, Midr. אגדה ed. Bub. S. 89.

[8]) Mg. ad. בנוד שש מצוות האמורות במלך.

[9]) Mg. וכן בכולן כת׳ עתדים וכו׳ כת׳ עתודים לעניו שאמרנו. Andere Deutungen des Waw in מ׳ תדשא, ed. Epstein S. XXV, R. 13, 10 ff.

(ז' י"ג) קערת כסף מה ת"ל אחת מזרק כסף מה ת"ל אחד אלא מלמד שהן מקדשין את הניפל לתוכן ונפסלין בטומאה ובלינה ובמחוסרי כפרה וכן הוא אומר קערותיו וכפותיו וקשותיו ומנקיותיו אישר יסך בהן (שמות כ"ה כ"ט) וכי בהן היו מנסכין והלא כבר נאמר ואת קשות הנסך (במדבר ד' ז') ומה אני מקיים אשר יסך בהן אלא מלמד שהן מקדשין את הנופל לתוכן ונפסלין בטומאה ובלינה ובמחוסרי כפרה[1]).

(ז' י"ז) [0]זה קרבן נחשון מניין אתה אומר שכולן נתנדבו מעצמן והיה קרבן כולן שווה ת"ל זה קרבן נחשון זה קרבן נתנאל זה קרבן אליאב זה קרבן אליצור[2]).

באותו היום ראתה אלישבע בת עמינדב ארבע שמחות ואבל אחד ראתה יבמה מלך אחיה נישיא בעלה כ"ג שני בניה סגני כהונה ואבל אחד על שני בניה[3]) על אותו היום הוא אומר (שיר השירים ד' ט"ז) עורי צפון ובואי תימן באתי לגני[4]).

(ז' י"ח) [0]ביום השני הקריב נתנאל בן צוער למה כתיב בישששכר הקריב לפי שהקריב שני למלך מפני שהוא בן תורה יהוא שנתן עצה לשבטים שיביאו עגלות וכן הוא אומר ישיב וישמרון (ד"ה א' ז' א') והלא שמו יוב וישמרון ולמה נקרא שמו ישיב שהשיב עצה לשבטים לעשות עגלות לפי כך נאמר בו הקריב כאלו הוא לבדו שהקריב ואינו טפלה לאחרים[5]).

(ז' פ"ד) זאת חנוכת המזבח[6]) אין ידוע אם ביום שנגמר[7]) או ביום שהחל להעמידו כשהוא אומר ויהי ביום כלות משה[8]) הרי[9]) כלוי אמור כשהוא[10]) אומר ביום[11]) המשח אותו עדיין הדבר תלוי[12]) הא ידעת שאינו

---

[1]) Mg., R. 14, 14. Dieser Abschn. ist im J. nachl Nr. 717 versetzt, vgl. Sebach. 88 a, Meïla 9 a, Chag. III, 2, Jer. und Bab. z. St. Bab. Pes. 19 a.

[2]) Nur. Mg.

[3]) Auch Mg. In שיר השירים רבה 3, 10 heißt es ה' שמחות ebenso in סדר ע"ר Abschn. 7 nach der Ansicht Einiger (ו"א).

[4]) Auch Mg. R. 13, 2, סדר ע"ר und שיר השירים רבה 4, 30, Tanch 20, vgl. Jer. Meg. 72 c, Sebach. 119 a.

[5]) Nur Mg., vgl. Sifre 52, Pes. ed. Buber. 9 a, Tanch. ed. Bub. 18 b, שיר השירים רבה 6, 10, J. Nr. 713.

[6]) Mg. ad. ביום המשח אותו.

[7]) Mg. שנמרו.

[8]) Mg. ad. להקים את המשכן.

[9]) Mg. הא כבר.

[10]) Mg. וכשהוא.

[11]) Mg. richtiger: אחרי.

[12]) Mg. חלוק.

אומר כן[1]) זאת תנוכת המזבח[2]) לא ביום שניגמר אלא ביום שהחל להעמיד[3]). יכול[4]) שהוא נמשח מעתה[5]) אבל אני אומר לא ימשח לימות המשיח אבל ימשח לעתיד לבא אמרת עוד אינו נמשח לעתיד לבא וכן הוא אומר (ויקרא ז' ל"ה) זאת משחת אהרן וגו'[6]) שהן נמשחין מעתה *אמרת זאת אינן נמשחין מעתה[7]) ועדיין אני אומר לא ימשחו לימות המשיח אבל ימשחו לעתיד לבא ת"ל זאת אינן נמשחין לעתיד לבא ומה אני מקיים אלה שני בני היצהר (זכריה ד' י"ד) זה אהרן ודוד זה מבקש בהונתו וזה מבקש מלכותו[8]). מה[9]) ת"ל מאת נשיאי ישראל אלא מלמד שהתנדבו מעצמן והיה קרבן כולן שוה כארבן כן רחבן כן משקלן ר' ישמעאל[10]) אומר מה ת"ל מאת נשיאי ישראל אלא מלמד שנתנדבו מעצמן[11]) כילן שוה ולא הקריב אחד מהן יותר על חברו שאלו הקריב אחד מהן יותר על חברו לא היה אחד מהן[12]) רוחה את השבת אמר להן המקום אתם הלקתם בבוד אחד לחברו ואני חולק לכם כבוד ויאמר ה' אל משה נשיא אחד ליום[13]). (ז' פ"ה) [0]שלשים ומאה הקערה האחת כסף וגו' וכי אין ידוע שאלפים

---

[1]) Mg. כאן.

[2]) Mg. ad. ביום המשח אותו.

[3]) Mg. להעמידו Es scheint, daß gelesen werden muß: אלא ביום שנגמר לא ביום וכו', aber auch nach dieser Emmendation bleibt die Stelle teilweise schwierig, vgl. Sifre 53. Viell. ist כשהוא א' ויהי ביום וכו' nach כשהוא א' אחרי המשח וכו' zu setzen, aber auch das scheint zweifelhaft.

[4]) Mg. ביום המשח אותו יכול.

[5]) Mg. ad. אמ' עוד אינו נמשח מעתה.

[6]) Mg. ומשחת בניו יכול.

[7]) Mg. d.

[8]) Die letzte Deutung Sifra Zaw. Per. 18, 1 im Namen R. Jehudas. Was die Deutung zu unserer St. betrifft, so könnte man vermuten, daß sie vom doppelten זאת V. 84 und 88 ausgeht, so daß vielleicht das erstemal: אמ' עוד זאת zu lesen wäre, vgl. R. 14, 13, aber das zweitemal: זאת in der Deutung zur angeführten Parallelstelle in Lev. wird, wie es scheint, beides aus dem einmaligen זאת abgeleitet. Zur Sache vgl. Sifre 44. Pes. ed. Bub. 7, אבות דר"נ Abschn. 1 Anf. Eine Schwierigkeit dagegen enthält Mech. d'Milluim Zaw 9, Jer. Schek. 49 c, Kerit. 5 b. — Zur Schriftstelle aus Zech. vgl. auch Ech. r. 1, 51 אבות דר"נ Abschn. 34.

[9]) Mg. מאת נשיאי ישר' מה.

[10]) Mg. R. ר' שמעון.

[11]) Mg. R. ad. והיה קרבן.

[12]) Mg. קרבנו.

[13]) Mg. ad. נשיא אחד ליום, vgl. Sifre 51, Tanchuma. 20.

וארבע מאות בשקל הקדש יכול בזמן שהוא שוקלן כולן כאחת היו יתירים
ובזמן שהוא שוקלן אחת אחת היו חסרים אמ' כל כסף הכלים אלפים וארבע
מאות בשקל הקדש כין שיקלן כולן כאחת בין שוקלן אחד אחד[1]).
אין[2]) לי אלא *כסף שיהיו שוין[3]) כהמה גסה מנין אם שחורות[4])
אם לבנות לבנות ת"ל כל הכקר לעולה[5]) אין לי אלא מדת בהמה גסה
מדת בהמה דקה מנין ת"ל עתודים[6]) ששים ככשים בני שנה ששים.
[0]זאת חנוכת המזבח אחרי המשח אותו זה הוא שאמרנו ביום המשח
אותו למעלה.
(ז' פט') כתוב אחד אומר ובבא משה וכתוב אחד אומר ולא יכול
משה (שמות מ' ל"ה) כיצד יתקיימו שני כתובים הללו אלא בזמן ששכינה
מנעת לארין[7]) אימר ולא יכול משה מפני המחבלים שנתן רשות לחבל[8])
ובזמן ששכינה מסתלקת אמר ובבא משה כיון שהיה נכנם היה מדבר עמו[9]).
שליש מדות היו בו ביד משה מה שלא היה ביד בלעם משה היה מדבר
עומד שנא' ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה' כ"ח) משה היה מדבר פה אל פה
שנא' פה אל פה אדבר בו (במדבר י"ב ח') משה היה מדבר פנים אל פנים שנא'
ודבר ה' אל משה פנים אל פנים (שמות ל"ג י"א) בלעם היה מדבר עמו נופל
שנא' ניפל וגלוי עינים (במדבר כ"ד ד') בלעם היה יודע מה הקב"ה עתיד
לדבר עמו שנא' ויודע דעת עליון (שם ט"ז) משלו משל למטבחו של מלך שהו
יודע מה המלך מקריב על שלחנו כך היה בלעם יודע מה הקב"ה עתיד לדבר
עמו בלעם היה מדבר עמו בכל שעה שירצה שנא' מחזה שדי יחזה (שם) ר'
שמעון אומר אף משה היה מדבר עמו בכל שעה שירצה שנא' ובבא משה
אל אהל מועד כיון שהיה רוצה היה נכנם והוא מדבר עמו ר' אלעזר[10]) בנו

---

[1]) Mg. R. 14, 14. Vgl. Sifre 54. Raschi und Ramban z. St.
[2]) Mg. כל כסף הכלים אלפים וארבע מאות בשקל הקדש אין.
[3]) Mg. מדת הכלים מדת.
[4]) Mg. ad. שחורות.
[5]) Mg. ad. שנים עשר פרים.
[6]) Mg. אילים ששים עתודים.
[7]) Mg. לחוץ.
[8]) Mg. מפני שניתנה רשות למחבלים לחבל.
[9]) Vgl. Sifre 58. — Den folgenden Absatz bis ר"א בנו של ריה"נ habe ich aus Jalkut Nr. 714, wo er, wie bereits S. R. bemerkt, offenbar an unrichtiger Stelle steht, hierher versetzt. In R. 14, 20, der Text v. ג' מד' וכו' korrekter. Mg. hat den Abs. שליש מדות וכו' nicht, sondern nur den Ausspruch R. S.'s.
[10]) Mg. ר' אליעזר. Vgl. zum ganzen R. 14, 19. — Nachträglich sei zu S. 81. A. 1 bemerkt, daß der Text vielleicht doch am ein-

של ר' יוסי הגלילי אומר שומעני כאלו לא ירדה שכינה לארץ מעולם שנא' מן השמים השמיעך את קולו (דברים ד' ל"ד) כי מן השמים דברתי עמכם (שמות כ' כ"ב) ומה אני מקיים ובנא משה אלא כמין סילון של אש היה יורד מן השמים לבין שני הכרובים ומדבר עמו שנא' מבין שני הכרובים.

(ח' ב') בהעלותך אינו יודע אם בהעלותך להעלותם או כהעלותך לסדרם בשהוא אומר יאירו שבעת הנרות, להעלותם אבל לא לסדרם יכול שהיה מעלה כולם כאחד אמרת להעלות נר תמיד (שמות כ"ז כ') אחד אחד יכול אהרן לא היה מעלה כולם כאחד אבל בניו היו מעלים כולם כאחד ת"ל יאירו שבעת הנרות יערוך אותו אהרן ובניו (שם כ"א) אחד אחד[1]) ומנין שהיו הוזרין חלילה כמין עטרה ת"ל יאירו[2]) ומניין שהיו כל הנרות מסודרין[3]) כנגד נר האמצעי ת"ל אל מול פני המנורה וכן הוא אומר והוא יושב מטולי (במדבר כ"ב ה') [0]אמר ר' שמעון כשהלכתי לרומי וראיתי שם את הנרות היו כל הנרות מיסטרין כנגד נר האמצעי[4]).

(ח' ג') [0]ויעש כן אהרן עשה מה שנתפקד לא פחת ולא הוסיף[5]) (ח' ד') מקשה תעשה המנורה מנין[6]) לרבות קנים ופרחים ת"ל תעשה[7])

---

fachsten sich so erklären läßt, daß בו פרט לאיל שמת besagt, daß das Opfer nicht den Priestern gehört, עליו לרבות האיל שמת dagegen die Ersatzpflicht ausdrückt, ähnlich wie im Wortlaute הרי עלי נדר bei im Unterschiede von נדבה die Ersatzpflicht enthalten sein soll.

[1]) Vgl. Sifra Emor. Par. 13, 10. Die Frage: יכול אהרן לא היה ist vielleicht gleichdeutend mit der Frage in Sifra: יכול לא היה וכו' כהן אחד נכנס בשבעה נרות אבל יהיו שבעה כהנים וכו'. Sowohl RABD. als auch R. S., welche daselbst S.'s zitieren, lesen: ת"ל יערוך אותו אהרן ובניו mit Weglassung der überflüssig scheinenden Worte: ר' ש' הנרות.

[2]) Dies scheint zu bedeuten, daß die Arme kreisförmig geordnet waren, was aber mit dem Wortlaut der Schrift sich nicht gut verträgt und den sonst bekannten Ansichten widerspricht, weshalb S. R. bemerkt, der Ausdruck besage vielleicht, daß die Arme selbst kreisförmig nach oben gebogen waren.

[3]) Mg. מוסטרין. RS. hatte im Jalkut selbst vor sich מוסטרין.

[4]) Nur Mg. Vgl. Meïla 17a.

[5]) Nur Mg., vgl. Sifre 60. Mg. fügt hier noch eine Stelle hinzu, die genau Sifre 59 entspricht אל מול פני המנורה העלה נירותיה שיהיו (הנרות מקבילין את המנורה וכו' האמצעי מכובד und nur eine Wiederholung des Früheren ist.

[6]) Mg. וזה מעשה המנורה מנין שהמנורה מן המשוך אמ' מקשה תעשה המנורה ומנין.

[7]) Mg. (שמות כ"ה ל"א) מקשה תעשה המנורה.

יכול אף הצבתים והמחתות ת״ל היא אי אפשר[1]) לומר היא שכבר נאמר תעשה ואי אפשר לומר תעשה שכבר נאמר היא[2]) אחר שריבה הכתוב מיעט הרי הן מוקשים למנורה מה מנורה משמשת ואינה זזה אף אני ארבה את כל הכלים שהן משמשין ואינן זזין יצאו הצבתים והמחתות שהן נכנסין ויוצאין ומנין שהמנורה מן הכבר אמרת כבר זהב טהור יעשה איתה (שמות כ״ה ל״ט) מנין לרבות קנים ופרחים ת״ל יעשה איתה יכול אף הצבתין והמחתות ת״ל אותה אי אפשר לומר אותה שכבר נאמר יעשה ואי אפשר לומר יעשה שכבר נאמר אותה הא כיצד אחר שריבה הכתוב מיעט הרי הן מוקשין למנורה מה מנורה משמשת ואינה זזה אף אני מרבה את כל הכלים שמשמשין ואינן זזין יצאה הצבתים והמחתות שהם נכנסים ויוצאין רבי יהושע בן קרחה אומר אם לומר שהמנורה מן הכבר הרי כבר נאמר כבר זהב טהור ומה אני מקיים ואת כל כליה אלא מה מנורה זהב טהור אף כליה זהב טהור[3]).

[0]הומר במנורה מבחציצרות ובחצוצרות מבמנורה שהמנורה אינה אלא מן המשיך אם אין לו מן המשוך אל יעשה משאינו משוך אם אין לו של זהב עושה הוא מן הכסף או מן הנחושת חומר בחצוצרות מבמנורה שחצוצרות אינו אלא מן המשוך אם אין לו מן המשוך עישה היא משאינו משוך אם אין לו של כסף אל יעשה מן הזהב ומן הנחושת[4]).

וזה מעשה המנורה[5]) מלמד שראה אותה ארבעה פעמים ראה אותה עם שאר כל הכלים ושכחה וראה שנית מיכאל עומד וממתיח[6]) בה וראה אותה נעשית וראה אותה עשויה[7]).

---

[1]) Mg. אפשר.

[2]) Mg. ad. הא מה הדבר.

[3]) Von ומנין שהמנורה מן הכבר bis hierher fehlt in Mg. Vgl. Menachot 88b, ferner ברייתא דמלאכת המשכן פ״ט, J. Exod. Nr. 369, RMBN. zu Exod. 25, 39.

[4]) Nur in Mg., vgl. Tosifta Chullin I, 18 u. 19, Menachot 28a, Sifre 61.

[5]) Mg. במראה אשר הראה.

[6]) Mg. וממשה. SR. hatte vor sich in J. ומשיח.

[7]) Mg. ad. לכך נאמר כן עשה את המנורה. Es scheint, daß die Wiederholung in den Versen Exod. 25, 9 und 40 und in unserer Stelle gedeutet wird. Vgl. Menach. 29a Sifre 61 und Friedm. das. A. 9, Tanchuma z. St. in der älteren Ausgabe und ed. Buber, R. 15, 4 und 10. Mech. Bo. Abschn. 1 und Friedm. das. A. 2.

(Fortsetzung folgt).

# Beiträge zur Geschichte und Literatur der gaonäischen Periode.

Von A. Marmorstein.

(Erste Serie.)

Das jüngste Geschichtswerk über die indischen Literaturen spricht von den Geisteserzeugnissen der Bewohner des Gangesufers das Urteil aus, daß keine Literatur von den Ideen der Religion so durchwebt und durchdrungen sei, wie die indische. Das religiöse Moment trete hier immer wieder nicht nur deshalb in den Vordergrund, so denkt Mr. Henry, der Verfasser jenes Werkes, weil Indien uns die älteste und ausgebreitetste religiöse Poesie bewahrt habe, sondern weil wir weltliche Dichtung hier überhaupt nicht finden. Mais le terme même de »litterature profane« tel que nous l'entendons, n'a point de sens pour elle, n'y trouve d'application que par voie de contraste[1]). Mit welchem Nachdrucke muß der Forscher der althebräischen Literatur ein ähnliches und in gewissen Zügen noch schärferes, bezeichnenderes Charakterbild von der jüdischen Literatur prägen? Alle Künste und Kenntnisse stehen hier im Dienste der religiösen Anschauungen. Alle Arten des Wissens und Formen des Denkens sollen den Glauben verkünden. Selbst in privaten Briefen steht das religiöse Interesse im Vordergrunde.

Wir wollen in einigen Artikelserien Briefe und historische Dokumente aus der Cambridger Genisa veröffentlichen und der Forschung dienstbar machen. Alle sind von mehr oder minder wichtiger Bedeutung für die wissenschaftliche Erforschung des Altertums, aber jedes Dokument aus alter Zeit ist geeignet, Licht in der Dunkelheit zu ver-

[1]) Victor Henry: Les litteratures de l'Inde. Paris 1904, p. 1.

breiten. Und wie willkommen nur ein einziger Zug und eine scheinbar unwichtige Mitteilung bei der Darstellung der jüdischen Geschichte ist, braucht nicht näher erörtert zu werden.

Die zweite Serie soll einen Brief an Samuel ha-Nagid, eine Charakteristik Maimunis, Elegien über Verfolgungen in Oberägypten und mehrere Privatschreiben enthalten.

## I. Eine Spottschrift gegen einen Gaon.

Nach Abschluß des Talmud war noch lange der religiöse Gebrauch von der theoretischen Lehrmeinung verschieden. Die saboräischen Ordner haben nur der talmudischen Diskussion eine feste Grenze gesetzt, die praktischen Gesetze haben sie nicht vorgeschrieben. So bildeten sich allenthalben verschiedene Einrichtungen aus, die man nur auf Grund des Gesetzes und mit Hülfe behördlicher Autorität wegräumen konnte. Oft haben sich diese Minhagim, die vielleicht jeder gesetzlichen Grundlage entbehrten, so tief eingewurzelt, daß selbst das Auftreten des Schulhauptes erfolglos war oder sogar seine Ansicht als eine falsche Lehrmeinung bekämpft und angegriffen wurde. Einem derartigen Falle stehen wir hier gegenüber. Wir veröffentlichen hier eine Spottschrift, in welcher ein berufener oder unberufener Kritiker einen Gaon an den Pranger stellt, weil er in seinem Werk, — nach Z. 5 zu urteilen wäre es ein Buch über die Gebote oder Gesetze — über die Zeit des Sch'malesens angeblich eine Lehre vortrage, die nach jedermanns Ansicht eine durchaus irrige gewesen sei. Allerdings hielt der Schreiber den landläufigen Gebrauch für den einzig richtigen. Den Namen des Schrei-

---

[1]) Bevor ich diese Sammlung der Öffentlichkeit übergebe, kann ich es nicht unterlassen, meinen innigen Dank für die Zuvorkommenheit in der Benutzung der Handschriften, der Verwaltung der University Library in Cambridge auszusprechen und besonders Mr. I. Abrahams M. A. in Cambridge für die liebevolle Hingebung, mit der er mir die Stunden der Arbeit in Cambridge erleichterte.

bers erfahren wir, es ist ein gewisser אבו אל מהאסן ולד אלשיך אבונצר אלחסיד זצ"ל. Wer der Gaon war, wissen wir nicht; er hat diesen Angriff noch erlebt (Z. 1, 2, 6), allerdings als alter Mann, da sein Werk der Mitwelt schon lange bekannt war und der Schreiber bereits in seiner Jugend Tage davon Kunde erhalten (Z. 3) hat. Daß der Schreiber seiner Sache aber doch nicht so ganz sicher war, zeigt (Z. 14) die Andeutung, daß der Gaon möglicherweise für seine Lehre doch seine Gewährsmänner habe; der verurteilende Ton der ganzen Schrift widerspricht natürlich dieser Annahme. Bevor wir aber den Angegriffenen völlig freisprechen, wollen wir versuchen, sein vermeintliches Versehen aufzudecken. In der Gebetordnung des Gaon Amram[1]) wird eine Ansicht gebracht: והא דקאמרינן דמצי אינש למיקרי ק"ש בתר שתי שעות חם ושלום[2]). Der Gaon hat vielleicht diese Ansicht vor Augen, gegen die auch unser Schreiber kämpft, oder er war ein Gegner gerade der amramischen Gebetordnung, wenngleich das schwer glaublich wäre. Noch ein anderer Punkt bezüglich des Sch'malesens am Abend ist von altersher Gegenstand der Diskussion. Hierüber besitzen wir nur ein Gutachten des Gaon Hajja, der aber ein besonderes Werk über diesen Gegenstand nicht erwähnt, und wohl auch nicht kannte, vielleicht allerdings nur darum nicht, weil dieses in Egypten geschrieben war[3]).

---

[1]) Warschau 1865, S. 3 a.

[2]) Vgl. Ibn Esra zu Deut. 7, 7. והמעתיקים העתיקו שעת קריאת שמע וכלנו נסמוך עליהם. Auf diese Stelle hat mich Herr Dr. Elbogen in Berlin aufmerksam gemacht.

[3]) s. שבלי הלקט השלם, ed. v. S. Buber, p. 39: על זה מצאתי שנשאל ר' האי גאון זצ"ל צבור שמצלי תפלת ערבית וקאמר קריאת שמע קודם צאת הכוכבים, ולא יכול אינש לעכבינהו ולא לאחרינן דבעוונות כמה קהלות אקילו על נפשם בכך ומצלי קודם צאת הכוכבים אינו עדיף ליצלי אינש בהדי ציבורא יח ערבית משום ברוב עם הדרת מלך ושבין ק"ש ליברכות שלפניה ואחריה עד צאת הכוכבים או מתעכב ימתפלל ביחיד דמסמך גאילה לתפלה עדיף טפי. Dies Resp. wird wohl identisch sein mit dem Resp. 1 bei Joël Müller. מפתח לתשובת הגאונים. Berlin 1891, p. 208, s. noch b. Berachoth 2a, Tosafot.

Der Gaon wird daher jedenfalls im Rechte gewesen sein und sein Ankläger hat sich vielleicht nur vom Pietätsgefühle gegen das Bestehende zu einem, allerdings einem Greise gegenüber durchaus unziemlichen Angriff hinreißen assen. Über die Stellung des Gaon und seine Autorität lvernehmen wir gelegentlich so manche interessante Nachricht. Er muß sich einer öffentlichen Kritik unterwerfen, obwohl er als יחיד הדור (Z. 2, 6) bezeichnet wird. Der Gaon wird wohl aus Egypten gewesen sein.

Das Fragment ist in Briefform, auf einer Seite beschrieben, ist sehr gut erhalten und hat sechzehn Zeilen. Kein Zweifel, daß wir den Brief vollständig vor uns haben. Die ersten vierzehn Zeilen enden mit dem Schlußreim יני—. Die Sprache ist hebräisch. Die letzten zwei Zeilen geben den Namen des Schreibers arabisch, über den wir nichts näheres wissen, und den seines Vaters an.

התקבצו יחד טתי תבונה, שמעו אשר חובר בימינו
הכמת יחיד הדור אשר תעיד, כי הוא ארי תורת אלהינו,
שמעו, והלילו וספדו וגם האנחו תמיד לשבריגו,
היבור אשר חובר ברוב שנים, נשמע כשמעו מנעורינו,
עד נשלמו חוקיו ועניניו, ויצא כמו עשן לעינינו,
הסתיר גלויות התעודה, כו גלה לכל רואיו קלונינו.
כי יאמר: „זה יחיד דורכם"! הוא זה אשר תאמרו: „גאונינו!"
נבוש ולא נדע להשיב, כי מצא אלוה את עוגינו.
בינו גאונינו בחוק עונת קריאת שמע, וראו בבשתינו.
דבר ירעוהו פתיים, גם נגלה לנשינו וטפינו.
כי יתנה ההרש יהיה מחריש, יחום עלי נפשו ועלינו.
גיאל ולא ידע, ונואל וסכל, אשר זמם הבינינו.
ותעה ויהשוב, כי מאשר הוא בלע, בזאת תאירה דרכינו.
אם כאמת הטא אין בידו: ניבאו לנו נביאינו.
הלא בא קאל אלישיך אבו אל מחאסן
ולד אלישיך אבונצר אלחסיד זצ"ל.

II. Begrüßung eines Gaon.

7. Ijjar 357. ז' אייר שנ"ז (= 16. April 1046).

Wie alle Festgrüße oder Lobgedichte eines Poeten

auf seinen Gönner, kann auch unser Brief wenig Nachrichten von historischer Wichtigkeit enthalten. Der Inhalt verrät, daß unser Brief ein Gelegenheitsschreiben zum Lobe eines Gaon ist. Aus welchem Anlasse es angefertigt sein mag, wissen wir ebensowenig, wie wir die Namen des Schreibers und des Gefeierten kennen. Ein festlicher Anlaß oder gar eine Installation dürfen wir vielleicht im Hintergrunde suchen (Z. 1). Lobend wird die Weisheit[1]) und Gelehrsamkeit[2]) hervorgehoben, öfters wird die Frömmigkeit[3]) betont, die Förderung der Wissenschaft und Unterstützung der Gelehrten[4]), die Wohltätigkeit und Hochherzigkeit[5]). Vielleicht kannte der Schreiber am besten die Wohltaten des Gaon und sah in ihm einen Mäcen, dem er seinen Dank bei dieser Gelegenheit in dieser Form ausdrückt.

Das Fragment ist sehr gut erhalten, hat 19 Zeilen ist gut leserlich. Alle 19 Zeilen enden mit dem Reim אים—.

עם וכתר הנשיאים, ותפארת המון כל היראים,
מיוחס [מזרע] המלוכה, ושלשלת נגידים קרואים,
בעולה על מעולי המעולים, שהוא שחל ושלמו פראים,
מיופיו מבני אדם וחוה, ופוחד מפני בורא ברואים,
ומשוח בשרת [בשישר?] התבונה, כמשיח אשר משחו נביאים,
עצה לו למלשש [למלבוש] ואפודה, ופחדהו ייראו הלבאים,
יציבה היא להתיצב למצוה, להצביא בהצבאים הצביאים.
ישר לבב יאשרהו, וכשרונו וירא מחטאים.
נכוחות יחזק אומן אמוגים, כשומע צעדה בבכאים,
אמונתו ברורה באמונים, כמו אומן ופוקד בטלאים.
ולא יכון בליעל לנגדו, בחלקת מחמאים.
אשר דלה עמוקים וחבואים, ובונן הפליאים,
ודריש מדרשי דקדוק חכמים, ובטהרות וטמאות הטמאים.

[1]) Z. 12.
[2]) Z. 13.
[3]) Z. 7—11.
[4]) Z. 16—19.
[5]) Z. 14—5.

נדיב לבב וכפיו מעננים [רעננים] וחינוניו כמטר עלי דשאים.
פתוח יד בשוט הכף, וידהו מרוטות (?) לנשיאים
ואויב הוא לכל ממון, ואהב לרקון [לרקק?] הגנזים המלאים.
וכל דורשי הנאות לו אתיו, ופתחו שקדים גם לו קרואים.
אהובים לו בני תורה ומוסר, וכל עזים וקשים לו שנואים,
והוגי דת בשלהנו יעדן, יצקין מפטמותיו בריאים.

## III. Brief an einen Chaber.

Im Kollegium der Metibta saßen in der ganoäischen Periode drei Chaberim[1]). Mehr als die bloße Amtsbezeichnung kann man aus den Quellen nicht entnehmen, das Verhältnis der Chaberim zu einander und zu den übrigen Mitgliedern der Metibta kann man gar nicht feststellen. Daher dürfen wir diesen Brief mit besonderer Freude begrüßen, der berufen ist Licht in die Dunkelheit zu bringen.

Der Inhalt des Briefes ist folgender: Einer, dessen Name nicht angegeben wird, richtet ein Gesuch an den fernweilenden Chaber, daß er seinem Schuldner, einem Joseph ניקעע, dem er 30 Sus geliehen, für welche sich Joseph Kleider gekauft hatte, auftragen möge, entweder die Schuld ofort zu bezahlen oder die Kleider, an Stelle des Geldes zu übergeben. Der Chaber weilt gegenwärtig in Alexandrien der Ort, woher das Gesuch an ihn gerichtet ist, muß in der Nähe von Tyrus oder Jerusalem zu suchen sein, also in Palästina; denn Joseph vertröstet seinen Gläubiger damit daß er ihn bezahlen werde, sobald er nach Tyrus und Jerusalem gehen werde.

An der Hand dieser Daten können wir nur feststellen daß die Gerichtsbarkeit in der Hand des Chaber lag. In derselben Stadt wohnen noch ein Chaber und ein Parnes wahrscheinlich Amtskollegen des fernweilenden Chaber Dadurch können wir feststellen, daß die Chaberim nicht am Orte der Metibta wohnten. Vielleicht gingen aus den Kreise

[1]) Graetz. Geschichte, Bd. V, 399.

dieser Chaberim auf dem Lande die Bene Kijume hervor? Das Responsum bezeichnet die Chaberim als Bene Kijume oder Bene Sijume[1]). Nun ist es fraglich, warum sich der Gläubiger an den Chaber in Alexandrien wendet, da er doch den Prozeß durch die übrigen ortsanwesenden Mitglieder der Gemeinde hätte entscheiden lassen können. Wenn wir aber den Brief genauer beachten, so scheinen die zwei Chaberim nur Gerichtsbeisitzer gewesen zu sein; sie werden heftig angefahren und können sich dagegen nicht wehren. Der Chaber jedoch, an den der Brief adressiert ist, kann mit einem einfachen Befehle die Sache austragen, ohne seine Amtskollegen auch nur zu befragen; er scheint also bedeutend höher, als jene gestanden zu haben[2]). Höchst auffallend ist es, daß der genannte Joseph die Behörde beschimpft, ohne sofort dafür bestraft zu werden.

Das Fragment ist auf eine Seite geschrieben, hat 24 Zeilen, ist bis auf einige Worte, gut erhalten.

1 בקשתו של מאת בורא שישיב אדונינו
החבר לביתו לשלום בתוך קהילות הצאן
שנשארו בלי רועה ונוהג[3]) ואני עבד אדוני
מצטער על מה שעשה לי זה יוסף הניקעע
5 נועל דלת כפני לווין[4]), לוה הרשע ולא משלם[5]).
ואמרתי לו „אם אין לך זהובים לשלם לי, פרע לי
מן הבגדים שקנית מן זהובים שלי". ואמר: „לא
אפרע לך עתה כלום, עד שאלך לצור וירושלים".
וקיללני ואמר לי: „אלהים יקיר רצוני שארה

[1]) S. Graetz. Bd. V, S. 400. Halberstamm in Kobaks ישרון V. 137, ferner Joël Müller. שאילו ירבן דסימא S. 74. מפתח לתשובות הגאונים.

[2]) Vielleicht ist an eine Abgrenzung des Arbeitsgebietes zu denken und die Worte כל אחד מכיר את מקומו ואין אחד מהם במקום חבירו (Graetz a. a. O. S. 400) so zu erklären?

[3]) Der Chaber hatte also mehrere Gemeinden in seinem Machtbezirk. In Palästina war dieselbe Organisation wie in Babylon.

[4]) b. Sanh. 32 a und an vielen anderen St.

[5]) Ps. 37, 21.

10 חג שבועות[1]), נשבע אני באלהים שפצה פיו נוכח
אדוני ואמר: „אלהים שיבא לביתו" ומדבר
רעות גם על החבר אדוני מבורך, ועל הפרנס,
רציתי לילך אחריו להלעיגו ולהבלימו ולא
הניחוני הפרנס והקהל ואשת אדוני החבר
15 והחזיקו בי בכח בלצאת עליו. ועתה
יחוש אדוני וימהר, ויצוה לגזור עליו עד שיוציא
גזילה זו מתחת ידו, ולא יצא מן איסכנדריא
עד שיתן ציר נאמן שיגיע אלי הזהובים שנים
ומחצה שלימים שקולים, כמו שלותי לו
20 וקנה בגדים. ואותו בגדים יתן לי או
ישלם הזהובים, והמקום ישלה מלאכו עם אדוני
והצליח דרכו בכל אשר ילך יעלה
יצליח ונזכה לראותו שמח וטוב לב וימצא
בני ביתו בשלוה ובשלום.

## IV. Brief an einen Gaon.

Geißelstrafen und Bannsprüche waren die Mittel, deren sich in gaonäischer Zeit die Behörden, zur Aufrechterhaltung der Ordnung, zur Bewachung der Mitglieder, zur gewissenhaften Erfüllung der Gesetze bedienten[2]). Zwistig-

[1]) Beides sind Flüche. Der Schreiber gibt sie aber nicht wörtlich, sondern euphemistisch wieder. Joseph sagte 1. du sollst nicht das Wochenfest lebend erreichen, dieser gibt es mit einem Wunsch und einer Bitte an Gott wieder. 2. Der Chaber soll sein Haus nicht betreten, dafür: Gott gebe, daß der Herr in Friede in sein Haus einzieht.

[2]) Für das schauerliche Verfahren beim Banne ist שערי צדק S. 75, Nr. 14 die Quelle (Graetz, Bd. V, S. 126. J. H. Weiß דור דור ודורשיו IV, S. 17, Note 1 und J. Müller: מפתח לתשובת הגאונים S. 89, Nr. 37). Graetz hat richtig erkannt, daß es drei Stufen des Bannes gab. Der Bann traf jeden einzelnen, der sich der Verordnung des Gerichtes widersetzte: מנדין מי שאינו שומע לב"ד (Müller, מפתח לת' הגי S. 237, Nr. 480). Die erste Stufe war die Geißelstrafe oder Stockhiebe, die Insignien des Gerichtshofes waren: Stock, Geißel, Posaunen und die heil. Schrift ב"ד צריך שיהיה לו מוסן במושב בית דין מקל ורצועה ושופרות וס"ת (J. Müller, a. a. O. 237, Nr. 489). Ja wir finden sogar eine Verordnung über die Beschaffenheit der

keiten und Zänkereien haben oft einen breiten Raum im Leben der Gemeinde eingenommen und mitunter sogar die Synagogen zu Schauplätzen gegenseitiger Beschimpfungen und kleinlicher Anfeindungen entwürdigt. Deshalb ist es zu verstehen, daß man die »unsichtbare Waffe gebrauchte, welche die getroffenen zu wandelnden Leichen machte«, die dabei jedoch im allgemeinen »nicht so willkürlich geschleudert wurde, wie in der Christenheit«. Aber wie schauerlich der Bannstrahl wirkte, zeigt unser Beispiel. Die Tragödie eines Menschenlebens enthüllt sich vor uns. Ein Unglücklicher, der von den Verhältnissen erdrückt der ganzen Welt widerstehen will, wird zur Geißelstrafe verurteilt, er empört sich über die ihm angetane Entwürdigung, wird vom Bannstrahl getroffen und aus jeder Gemeinschaft der Menschen ausgestoßen. Daß der Geächtete eine hohe Stellung eingenommen haben müsse, geht daraus hervor, daß der Gaon mit ihm im Briefwechsel stand, selbst nachdem er bereits von der Gemeinde geächtet worden war, und daß nach seinem Beispiele sich die ganze Gemeinde richtet.

Das Vergehen des Geächteten war in der Tat nicht so groß; denn der Gaon spricht ihn frei, und der Schreiber des Briefes kann sich nur der Stimme des Volkes nicht widersetzen. Was mag wohl die Sünde des Bestraften, der zu den Angesehensten und Gelehrten der Stadt gehörte, gewesen sein? Die Hauptbeschuldigung liegt in der Anklage, daß der Bestrafte an Gemeinde- und Almosengeldern sich vergriffen hätte. Schließlich sieht der Briefschreiber ein, daß es mit dieser Anschuldigung nicht seine Richtigkeit haben könne. Die unwürdige Verdächtigung

Geißel: רצועה של מלכות צריך שיהיה מעור של בקר (J. Müller, a. a. O. S. 164, Nr. 86.) Der im Briefe erwähnte hat den ganzen Kelch der Leiden bis zur Neige geleert. Er hat Geißelhiebe erhalten und spürte die Last des leichten und schweren Bannes. (S. I, Z. 18. גידונוהו פעם שלישית) Jedenfalls haben wir einen interessanten Fall aus der Praxis gegriffen für die Strafordnung in der gaonäichen Periode vor uns.

stieß den Unglücklichen trotzdem von Stufe zu Stufe ins Elend. So beleidigt er die Behörde und den Schreiber, vielleicht einen Chaber oder Parnes, nebst dessen Familie. Ja noch mehr, er geht zu einem nichtjüdischen Gericht, wodurch er heftigen Anstoß erregt. Im allgemeinen finden wir ja Juden mit ihren Prozessen bei der nichtjüdischen Behörde, hier aber gab es eine spezielle Gemeindeverordnung, die ein solches Verfahren untersage. Für die Autonomie der Gemeindeverwaltung ist es von Wichtigkeit zu sehen, daß ein Gaon auf einen Chaber keinen Einfluß ausüben kann.

Das Fragment ist auf zwei Seiten beschrieben. Seite I ist unten defekt. 43 + 13 Zeilen.

I.

ידע כבודך, כי דבר גדול בעינינו
מה שאתה מכבד הרשע וקוראהו הישר,
מי שמו לשר? מי [מבזה?] ת״ח והתורה ומלעיג פנים,
תשא לו פנים? והמקום ישמרך מכל רע!
לימדתני מה שאירע לר׳
אלעזר בר שמעון[1], לפי ששמע זילותא דרבנן,
האומר לנבל נדיב ולכילי שוע[2], ורבנו . . . . . .
בזה הרבה, והשבתי בעבור כבודך, כי כן
מצינו ביעקב אבינו: כה תאמרון לאדוני לעשו[3].
והראה לכל העם מכתבך, והיה מתפאר בזה
ומרישיע (אותי?) (יותר?). אמרנו לקהל
בשביל הרב חלקנן נתיר, וחלק המזבח
וההקדיש לא נוכל להתיר, עד שיבא דבר
הרב וגזירתו יעשה בחכמתו ובינתו
ידין ביניכם
וישלח לי ותיכף

[1]) Vgl. b. Bab. mez. 84 a f., und dazu Weisz. I. H. דור דור ודורשיו II, S. 165.

[2]) Jes. 22, 5.

[3]) Gen. 32, 5, vgl. Ber. raba C. 75, 11.

וגידף לי ולאבותי בפני הקהל[1])
ונידונוהו פעם שלישות וישבתי בבית [הכנסת ?]
וחזר על כרחו של הקהל והיה נושא כפיו
על לא חמס בכפיו עד שנקשרו הקהל
עליו והוציאו אותו מבית הכנסת ועדיין
בן זוהמא מבחוץ[2]), אשר חטא והחטיא
הרבים כירבעם בן נבט, וישבח שעל ידו נמהה המגילה
של התקנה שלקחו בקניין בחרם ובמנין
כל הקהל שכל מי שיעמוד עלי ועל
ב"ד ישראל אחר בערכאות של גוים[3]) שיתן
דינר כסף. ועתה כל הקהל נכשלים
בזה שהולכים בערכאות של גוים ואפילו
בשבת מביאים
על זה כצאן אשר אין להם רועה,
וכל זה על רב זה התועה ומגלגל
[חוב ?] ע"י חייב, ועדיין עומד הדין
במרדו ובסורו רע. ועתה כשלח
רבינו זה הכתב השלישי שכתב כבודו
שלא נתתי לאשה החמשים לפום הקדש
אלא בהלואה, ואם תוכל להחזירם תנם

[1]) In diesem Falle wird der Bannspruch angewendet, s. Maimonides הל' סנהדרין K. 26, 5 (nach R. David Ibn Simra den תשו' הגאונים entnommen), Tur K. 27 und ש"ע חו"מ 27, 2.

[2]) Vgl. zum Ausdruck Tos. ed. Zuckermandel, p. 234, Z. 17, b. Chagiga 15 a, j. Chagiga II, 1 und BR. K. II; vgl. noch j. Kdiduschin C. 3, 12 הולד אינו כשר אליו מזוהם, entspricht dem terminus מקוקלל im Babli.

[3]) In talmudischer Zeit scheint die nichtjüdische Gerichtsbarkeit anerkannt gewesen zu sein (vgl. Mischna Gittin 85 b). Sogar R. Paltoï Gaon, gebracht von Ascheri und Jos. Caro in Tur Ch. M. K. 26 gestattet Prozesse der Juden vor nichtjüdische Gerichtshöfe zu bringen. R. Scherira Gaon (Mordechai. Ketubbot, p. 149 a) bringt die Sitte seiner Zeit, da man die streitenden Parteien womöglich hinderte, ihre Angelegenheiten nichtjüdischen Gerichtshöfen vorzulegen. Maimonides הל' סנהדרין K. 26, 7 lehrt in gleichem Sinne. Dem schließen sich die meisten an, nur Josef Kolon (Resp. 154) wollte in keinem Falle dieses zugeben.

להקדיש. נפלאתי איך לא כתב כבודו
זה בראשונה ולא היינו אומרים דבר.
ואם לא הוציאוהו אותם עדיין מידו, לא היינו
אומרים כלום. ועתה מוציא ההקדש
ע"פ עדות כתבך הראשון וגם ע"פ
כתבך זה שהקדשה אותם, אם יוכל
החזירם וכבר החזירם נמצא שהם[1]!

II.

לקח הרצועה שהקדישנו ולא החזירה,
ואינו מבקש מחילה, אין זה וישב ורפא לו.
והשם יודע, כי מיד שראיתי מכתב כבודך
אמרתי לקהל: מהר אלך לבית הכנסת להתיר הנידוי
וישוב בבה"כ! וידעתי כי מרננים הקהל
על זה. קמתי בבקר לכתוב לכבודך זה הכתב
ואמרתי אגלה אזנך בזה. כי בעיני
הוא חילול השם שנתיר למי שאינו שב
בשביל כבוד הרב, ובמקום שיש חילול השם
אין חולקין כבוד לרב. מ"מ זאת העצה
היעוצה, אחריך נרוצה הן לאסור הן להתיר
הן לעקור הן לשרש, ועתה החורש והקוצר
ומושך הזרע והאוצר, ובעמנו אתה העוצר.
והזכה עמנו בעזר היוצר!

## V. Mazmun bar Jefet.

(מצמון בר יפת.)

Den dürftigen Quellen, welche uns über die Negidim aufklären, dürfen wir unser Fragment anreihen. Es trägt die arabisch-hebräische Aufschrift: יגדה לשיך מצמון ולה איצא[2]) נגיד עם בר יפת ירום הודו ויגדל יקרו. Unter diesem Titel wird er öfters genannt (Z. 5), Z. 34, 40, aber auch ראש הקהלות (216). Die Heimat unseres Nagid ist Spanien oder Nordafrika. Das bezeugt der Name des Dichters, der sich im Akrostich und auch sonst (Z. 47) אברהם המערבי nennt. Der Schreiber war

[1]) Hier bricht das Fragment ab.

[2]) Das Fragment scheint ein Teil eines Diwâns zu sein.

jedenfalls aus Magreb[1]), vielleicht auch der Gaon. Wenn dies auch bezweifelt werden könnte, so ist doch die spanische Heimat über jeden Zweifel erhaben. »Der Name des Nagid ist so gefeiert, wie der des Chanoch Ibn Migasch!« (Z. 33). Das kann unmöglich ein anderer als ein Spanier geschrieben haben und ein Anhänger des Chanoch im Streite gegen Joseph ben Isak Ibn Abitur um die Rabbinatswürde[2]). Danach steht R. Chanoch noch im höchsten Ruhme und ist noch am Leben. Hieraus gewinnen wir einen Anhaltspunkt für das Datum unseres Schriftstückes; es wurde also vor 1014, dem Todesjahr des R. Chanoch, geschrieben. Dem Inhalte nach haben wir es mit einem Dankschreiben zu tun. Abraham ist dem Nagid Dank schuldig, weil er ihn aus der Hand seiner Verfolger befreite, wahrscheinlich der Sektierer oder Karäer. Der Nagid war natürlich ein Beschützer der Rabbaniten und war selbst fromm und gelehrt.

Der Schreiber ist Abraham Ha-Marabi (aus Magreb), ein Enkel Natans. Er nennt auch einen ישר חלפון[3]), ob und in welchem Verhältnis dieser zu dem bekannten Dichter Ibn Chalfon steht, können wir nicht entscheiden. Jedenfalls ist er auch ein Zeitgenosse. Der Nagid war der Gönner und Mäcen unseres Briefschreibers.

Das Fragment ist auf einer Seite beschrieben, hat 51 Zeilen und $6^1/_2$ Strofen. Strofe 1 hat 7 Zeilen, die Strofen 2—6 haben 8 Zeilen, Strofe 7 hat 5 Zeilen. Akrostich:

אברהם ח׳ז׳ק׳.

1 אני אשיר באיש עשיר נפש, ועוד אכשיר.
ואצפצף דברי שיר כהימן בלכול ודרדע[4]) אבות השיר.
וכאסף וידותון במצלתים[5]), על ידי השיר.

---

[1]) Über die Geschichte der Juden in Nordafrika, vgl. Monatsschrift 1873, p. 285 ff.

[2]) S. Graetz, Bd. V, 327 ff.

[3]) S. Dukes נחל קדומים S. 10. Graetz. V, 328.

[4]) s. I Kön. 5, 11.

[5]) s. II Chr. 5, 12.

ושירותי מרופדים כותפוחים, אשר (?) אגש פיוטים
מהת' (?) עליהן בנגיד עם לד'. ההוגים אז ישיר.
אשביח למנצח על עלמות שיר[1].
והעטרות כמטרות לראש מצמון היום אקשיר.
בך אשיר בנו יפת, כל מלה נחטבת.
בכיר דעת נצרפת, כמו אש שלהבת.
רוה לי בשבחך כמנחה נערבת.
רוה נפשי צמאונך, ואל תהי נעצבת.
בראותיך ארונך יושב בישבת.
שחי נא יחידתי בהיותך נשגבת.
אחרי ראשך לעומתו מתיצבת.
שבח שדי אשר ציה להסגילך משובבת.
ראש הקהלות בן יפת, רוחי לך מרחפת.
ונשבתי מעופפת, ודעתי בך נטרפת.
לך אדוני [יחידתי?] בנופי זה מנשפת,
משכתני אהבתך בסנבוטון וטטפת.
זכור אדוני יום פירוד ולשוני מצפצפת.
שבחך שר הטפסר צוף דבש עם נפת.
ומשירי אהודך בעלמה תופפת.
באברתי יסך לך ועליך הופפת.
דמטני הלבני ובלשון היבוני,
וישיסני ובוני עדת מרעים הקיפוני,
כל איש רע ומלושני וכל נואף כאמנוני
יצדוקי וביתוסי ונתין המיני
וכל כופר בתורת אלהים אפיקרס וגבעוני,
במר זוטרא ורב זוטרא ובזוטי חורפוני
וקם מצמון הימון במלבושיו הלבשני
ורב כוח הודיע, ולפניו הציגני.
ממזרח אלי מערב עדי קרית מלך רב
יצא שם לאדוני כבן מגיש חנוך הרב
הוא נגיד עלי אומה. לא יכם שמש ושרב.
היבוני זו וגם הואיל למלחמה ביום קרב.
ולהושיע משחת ומיושב במארב.
וישורון בו ירון, ושוחד לו מאוד יערב

[1]) Ps. 46, 1.

והוא יהוא בנועם אלהים, ויפרה ויתרבך
וכל אויביו ידחו ועדי אלהים הוא יקרב.
חדה ושמח נגיד עמי בשירתי וקומי [ורומי?]!
להם [והט?] אוזן אלי נאמי ולמשלי וסיומי!
זכור חסד ואל תשכח שבתי וגם קומי
ולשוני יהגה צדקך לעיני בני עמי!
קרא לאמור כי תשמור נכד בנדאר הלחמי
שתההרוס בשמחתך רחב לבב כמו אני
יושר השיר אשר השיר חלבלר האזרחי.
א ב ר ה ם ה מ ע ר ב י. נכד נתן ינון יפרה.
גאה ורם ירומם את השיר חלפון נעים יפרה.
ויהל אור מפניו כשמש בערב יזרח.
ובנדאר חמודך יהיה בצילך ויפרה וגם יפרה.
ישגבך ילד שעשועים אשר פרה.

## Sterbetage.

Von **Leopold Löwenstein.**

Irrtümer auf dem Gebiete des jüdischen Kalenders bei Übertragung eines jüdischen Datums in das entsprechende bürgerliche Datum sind sehr zahlreich. Lehrer a. D. L. Cohen in Borken, früher in Rees, hat sich als Datumberichtiger einen Namen und bleibendes Verdienst erworben. Aber auch sonstige Irrtümer sind durch mangelhafte Quellenbenützung entstanden und erben sich fort solange, bis sie ernstlich geprüft und richtiggestellt sind. Einige Beiträge zu solchen Richtigstellungen sollen nachfolgende Zeilen bieten.

Studien zur Geschichte der Juden in Fürth, die mich seit einiger Zeit beschäftigen, führten mich unter anderem zu der Persönlichkeit des Buchdruckereibesitzers Joseph b. Salomon Schneïor, über dessen Sterbetag schon viel gestritten wurde. Die Grabschrift ist bei Wolf, bibl. hebr., IV, 1198 gedruckt, aber das Sterbejahr fehlt; der Sterbetag ist als vierzehnter Tag des vierten Monats bezeichnet. Im Cat. Bodl. p. 1490, Nr. 91 ist der 14. Tamus 1692 als Sterbetag noch mit Fragezeichen versehen; p. 2957, Nr. 8617 wird Tebet als vierter Monat vermutet. Simonsen (Hebr. Bibl. 1901, S. 94) meint, בחדש רביעי in der Grabschrift sei »bestimmt falsch«, und schiebt willkürlich den Monat כסלו ein. Brann (Kaufmann-Gedenkbuch S. 403, n. 2) schließt sich Steinschneiders Ansicht an und bezeichnet den 14. Tebet = 3. Januar 1692 als Sterbedatum. Alle Korrekturen werden hinfällig und alle Zweifel gehoben durch einen Blick in das Fürther Sterberegister, wo der Eintrag lautet: נפטר יום ד' י"ד תמוז ונקבר יום ה' ט"ו תמוז תנ"א לפ"ק. Joseph b. Salomon Schneior ist also am Mittwoch, 14. Tammus, 451 = 11. Juli 1691 gestorben. Der scheinbare

Widerspruch mit der Approbation des Fürther Rabbiners und mit dem Druck des תורת כהנים ist hiermit aufgelöst und eine crux interpretum glücklich beseitigt.

Ein Beispiel von den verschiedensten Angaben des Sterbedatums ist folgendes. Distriktsrabbiner Nathan Bamberger in Würzburg veröffentlichte 1897 als Beilage zum Rechenschaftsbericht über die dortige Lehrerbildungsanstalt eine Biographie seines Vaters Rabbi Seligmann Bär Bamberger und bezeichnet dort (S. VIII) den 7. Adar 5599 (21. Februar 1839) als Sterbetag des Amtsvorgängers Abraham Bing. In der Zeitung des Judentums vom Jahre 1841 steht der 28. Februar als Sterbetag. In dem von Dr. Bamberger in Schrimm herausgegebenen זכרון אברהם (Preßburg 1892) steht (S. 9) als Sterbetag der 5. Adar 601 (26. Februar 1841) und in der Anmerkung der 1. März 1841. Auch auf dem Grabstein in Höchberg, wo Bing beerdigt wurde, wurde bei der Renovation irrtümlich der 5. Adar als Todestag angegeben. Im Orient 1841, S. 220 steht der 28. Februar und S. 104 der 1. März. Richtig ist das letztgenannte Datum, so auch in Jost Annalen 1841, S. 96. R. Abraham Bing starb also am Montag, den 8. Adar 5601 = 1. März 1841.

Die erste mustergültige Zusammenstellung der »Sterbetage« hat Altmeister Zunz veröffentlicht (Berlin 1864). Dann erschien dasselbe Werk in erweiterter Form unter dem Titel: »Die Monatstage des Kalenderjahres, ein Andenken an Hingeschiedene« (Berlin 1872). Allein auch dem großen und gewissenhaften Gelehrten sind Irrtümer unterlaufen — quandoque bonus dormitat Zunzius möchte ich fast sagen; zuweilen schläft auch der gute Zunz. Eine kleine Auslese aus »Monatstage des Kalenderjahrs« möge als Beweis dienen, wobei ich jedoch als unentschieden dahingestellt sein lasse, was als Irrtum des Verfassers und was als Druckfehler zu gelten hat.

Am 15. Januar 1608 starb in Prag Feibel Duschenes; nach Galed[1]) Nr. 102 muß es 1648 heißen.

[1]) Ad vocem Galed möchte ich die Bemerkung hier unter-

Unterm 28. Januar ist Jakob Reischer als Schwiegersohn David Oppenheimers verzeichnet, während er dessen Schwager war.

Nach Dembitzer כלילת יופי, I, 58a bezeichnet der Grabstein des David Halevi (טורי זהב) dessen Sterbetag als 26. Schebat 427 = 20. Februar 1667, während Zunz den 31. Januar angibt; wahrscheinlich wurde יום ב' ו' שבט anstatt כ"ו שבט gelesen (der 6. Schebat fiel nämlich auf Montag und entspricht dem 31. Januar).

Der am 4. Februar 1865 in Jerusalem verstorbene Rabbiner hieß nicht Israel, sondern Joseph Schwarz.

Sabbatai Kohen (ש"ך) starb am 30. Schebat 423 = 7. Februar 1663; Zunz hat den 8. Februar.

Wolf Heidenheim starb nicht am 26. Februar, sondern am 23. Februar 1832 und wurde am Sonntag, 26. Februar, bestattet (Mtschr. 44, 136).

Der Schriftsteller Maier Jakob Ginsburg in Wilna starb am 3. Schebat 620 = 27. Januar 1860 (vgl. David Maggid, Gesch. und Geneal. der Günzburge, S. 60, u. 235); Zunz hat den 27. Februar.

Der Sterbetag des R. Ephraim Lentschütz ist nicht der 3. März, sondern der 21. Februar 1619 = 7. Adar 379; vgl. Galed Nr. 10, wo jedoch in der Überschrift das Wort שני zu streichen ist, da das betreffende Jahr kein Schaltjahr ist.

Chajim J. D. Asulai starb nicht am 21. März 1807, sondern am 1. März 1806 = 11. Adar 566; vgl. dessen Grabschrift in אגרות חיד"א (Livorno 1867) und in dem soeben erschienenen שם הגדולים השלם von Krengel am Schluß der Vorrede.

Naftali Herz Wessely starb nicht am 23. März, sondern am 28. Februar 1805 = 29. Adar I 565; vgl. vorliegende Monatsschrift 1905, S. 205.

---

bringen, daß dort die Überschrift des Grabsteins Nr. 81 mit zwei unmöglichen Worten beginnt, an deren Stelle ich folgendes vorschlage: [שבת]קי ראשון דסוכת; vgl. auch Hocks Anmerkungen hierzu, die hiermit übereinstimmen.

Die Märtyrer vom 31. März 1283 waren nicht von Mulrichstadt, sondern von Mellrichstadt (hebr. מולריכשטט geschrieben); vgl. Salfeld, Martyrologium S. 4 u. 99.

Der Verfasser des הכתב והקבלה, R. Hirsch Mecklenburg, starb am 6. April 1865 (nicht 1864).

Scheftel Hurwitz, Rabbiner in Wien, starb am 28. Nissan 420 = 9. April 1660 (Zunz hat den 12. April); vgl. meine Mitteilungen aus dem Wiener Memorbuch (Mtschr. 42, 277).

Der Tempelprediger Naftali Frankfurter in Hamburg starb nicht am 13. April, sondern am 11. April 1866; vgl. Zeitung des Judentums 1866, Nr. 17.

Die am 23. April 1283 verzeichneten Märtyrer waren nicht aus Brückenhausen, sondern aus Rockenhausen; vgl. Salfeld, Martyrologie, S. 4 und 99 (wonach 13 Personen erschlagen wurden; Zunz verzeichnet 16 Personen); der falsche Ortsname bei Zunz ist aus dem hebr. Wort ברוקנהוזן (in Rockenhausen) zu erklären.

Lipmann Heller starb nicht am 23. April, sondern am 19. August 1654 = 6. Elul 414; vgl. Brann, Jüd. Litbl. 1888, S. 12.

Der Todestag des Abigdor Kara ist der 25. April, nicht der 24. April, vgl. Galed, Bemerkung von Hock, S. 1, n. 1.

Isaak Chajim Cantarini, dessen Todestag Zunz auf den 13. Mai 1728 ansetzt, soll nach Andern am 5. Siwan 483 (8. Juni 1723) gestorben sein; vgl. Ozar nechmad III, 147; Magazin VI, 180; Mtsch. 43, 475; Steinschneider, Hebr. Bibl., XVI, 38; Brann in Mtsch. 30, 542 nimmt den 5. Siwan 498 (24. Mai 1738) als Todestag an.

Meir Schiff starb nicht am 22. Juli 1798, sondern am 2. August 1808 = 9. Ab 568; vgl. Einleitung zu לשון הזהב von seinem Bruder Tewele Schiff; Brüll Jahrb. IX, 163.

Der Sterbetag des Joseph Steinhart in Fürth ist nicht der 7. August, sondern 5/6. August (ליל ג' כ"א אב תקל"ט).

David Gans starb nicht am 25. August, sondern am 22. August = 5. Elul; vgl. Hocks Bemerkungen zu Galed Nr. 9.

Hirschel Levin starb Montag, 4. Elul 560 = 25. August (nicht 26.) 1800; vgl. Landshuth, Berliner Rabbinen, S. 109.

Hirsch Samocz starb nicht am 2. September, sondern am 21. September 1807 = Montag, 18. Elul 567; vgl. Grabstein bei Dukes אוה למושב, S. 82.

Das Sterbedatum des Hirsch Spitz ist nicht der 6. September 1713, sondern der 17. September 1712 = Samstag, 16. Elul 472; vgl. Wormser Memorbuch, ed. Berliner, S. 24.

Meir Gerathwohl starb in Frankfurt a. M. (nicht in Koblenz) am 6. September (nicht am 13. September) 1690 = 3. Tischri 451; vgl. Horovitz, Frankfurter Grabsteine, Nr. 5680.

Akiba Eger starb in Preßburg am Montag, 15. Elul 518 = 18. September 1758 (nicht 15. September 1780); vgl. Magazin I, 43; Weiß אבני בית היוצר 2 und 35, b.

Israel Lipschütz, Verfasser von תפארת ישראל, ist am 3. Tischri 5621 = 19. September 1860 verschieden (oben S. 216. 375); Zunz hat 17. September 1760 (letzteres jedenfalls Druckfehler).

Joseph Perl in Tarnopol starb am 1. Oktober 1839 (nicht 1838).

Der Todestag des Gaon R. Elia Wilna ist nicht der 10., sondern der 9. Oktober 1797 = 19. Tischri 558; vgl. Finn קריה נאמנה.

David Lida starb in Lemberg am Donnerstag, 27. Cheschwan 457 = 22. November 1696 (nicht 10. November 1689, was der unrichtigen Grabschrift entspricht); vgl. Buber אנשי שם, S. 56; אוצר הספרות, IV, 495.

Der Geschichtsschreiber Markus Jost ist am 20. November (nicht 22. November) 1860 gestorben.

# Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

**110** (Z. 18). 1226 starb Josef ibn Aknin, den ich oben S. 490 hinter seinem Lehrer, Maimonides, nachgetragen habe.

Das. Z. 4 v. u. ספר אלפרגני in ms. Columbia Coll. X 893, T 522 f. 29—53 (m).

Das. Z. 16 v. u. »elementen« lies »elementaren«.

**111** Z. 5 (מדרש החכמה) ms. Berlin 259, Verz. II, 121—6, wo die hebräischen Titel einzelner Teile: aus ס' היסודות von *Euklid*, מכלל יופי מספר התכונה von al-*Bitrodji* למשפטי הכוכבים פתיחה aus dem Quadripartitum (ארבע מאמרות) des Ptolemaeus.

Daselbst, Ende § 29. In der Ergänzung (השלמה) zu מחזור ויטרי (von Simcha Vitry), Berlin 1896/7, finden sich S. 3—92 allgemeine Kalenderregeln, worin S. 6 Formeln nebst Erklärungen von Jehuda b. Jomtob und Jakob b. Meir mitgeteilt sind. S. 12—15 werden תקופות und מולדות für Tischri und Nisan nebst שאלה (als § 579) angegeben; sie beginnen mit dem Jahre 5002 (**1242**) = 5. Jahr des 264. Cyklus; zuletzt השלמתי מחזור רס"ד (beg. 4997). Die Fortsetzung lautet: (!) שנת ו' למחזור ג'; es fehlt hier die sonst stets hinzugefügte Jahreszahl (hier 5003) לפרט. Der Verf. dieses Stückes ist nicht der 100 Jahre ältere Simcha. In ms. Bodl. 1002 (nicht 1000, wie in השלמה מ"ו S. 171) f. 164 beginnt Kalendarisches v. J. 1208[1]).

**112,** Anonyme *Tabellen* über Cyklus 145—86 (1256—75), ms. Casanat. in Rom 204 (Catal. Sacerdote p. 638).

[1]) Dr. Marx citiert: A. Epstein in Revue des Ét. J. XXXV, 312.

**114** A. 9, über Abraham ibn Sahl s. Kutubi, פואת u. And., s. Arab. Lit. S. 162.

e) **1897**, S. **13**: Jehuda b. Moses Kohen, aus ihm ist höchst wahrscheinlich ein angeblicher Moses fabriziert bei Suarez Arguello usw., s. HB. XXI, 135.

Das. l. Z. lies: ms. 125, Goldenthal S. 59.

**14** Z. 3: Josef Bechor Schor (lebte 1170, wie in Ad. Goldberg's Index S. 7 zu berichtigen ist), über dessen תקופות mir Dr. Marx aus ms. Schwager, Catalog V, n. 891 u. 976 f. 106 Folgendes mitteilt:

קס"א תקופ' תשרי ליל כ"ד בשטנברא ט' שעות ערב שולינה
תקופ' טבת יום כ"ד בדיזנברא ד' שעות ומחצה ערב ניתל
שאלה כ"ב טברא (!) תקופ' ניסן תחילת ליל כ"ו במ־ץ מוצאי מ ר יאה מרצינקא
ליל שזילה תקופת תמוז ליל כ"ה ביואן ו' שעות ומחצה מוצאי יחרם.

קס"ב תקופ' תשרי יום כ"ד בשטנברא ג' שעות יום שולינה
שאלה כ"ב טברא תקופ' טבת יום כ"ד בדיזנברא י' שעות ומחצה ערב ניתל
ליל שזילה תקופ' ניסן חצי ליל כ"ו במרץ מוצאי מריאה מרצינקא
תקופ' תמוז יום כ"ה ביואן שעה ומחצה מחרת יחרם.

קס"ג תקופ' תשרי יום כ"ה בשטנברא ט' שעות יום שולינה
שאלה כ"ב טברא תקופ' טבת ליל (...?) בדיזנברא ד' שעות ומחצה ערב ניתל
ליל שזילה תקופ' ניסן תחילת יום כ"ו במרץ מהרת מריאה מרצינקא
תקופ' תמוז יום כ"ה ביואן ו' שעות ומחצה מחרת יחרם.

קס"ד תקופ' תשרי ליל כ"ה בשטנברא ג' שעות מוצאי שולינה
שאלה כ"ג טברא תקופ' טבת ליל כ"ה בדיזנברא י' שעות ומחצה ערבית ניתל
ליל קלימנץ תקופ' ניסן חצי יום כ"ה במרץ יום מריאה מרצינקא
תקופ' תמוז ליל כ"ח ביואן שעה ומחצה מוצאי יחרם.

והוזרים הלילה לעולם הד' תקופות מרבי יוסף בכו"ר שו"ר[1].

---

[1]) In derselben Hs. ist auf freien Blättern zwischen שערי דורא und מרדכי קטן 143b—149a im Jahre קס"ז (1407) eine Anweisung zur Kalenderberechnung hinzugeschrieben. Der Rest der Hs. ist ebenso wie die תקופות מרבי יוסף בכור שור im Jahre קמ"ו (1386) geschrieben. Den erwähnten תקופות gehen auch fol. 8b—9a einige andere kalendarische Angaben voraus, ebenfalls von der Hand des Schreibers der ganzen Hs.

Ich verzeichnete oben S. 476 aus Catalog Schwager 11 (S. 5 n. 20 (ג לוחות וסדר הקביעות ועניני מולדות וד׳ תקופות, 20 Bl. Pergament. Ich habe wohl die Autorschaft Josef's richtig auf die Formulirung von 4 Quatemberformen beschränkt[1]).

Zur Erklärung der Fremdwörter, wahrscheinlish altfranzösisch, bemerke ich: Die Monate September, Dezember und März sind sofort zu erkennen. יואן für Juni ist Juan = Johanni, wie noch jetzt das Quartal heißt. — שולינא? In älteren französischen Almanachs ist der Name Saint Linpapa zum 23. Sept. angegeben? ניתל ist bekanntlich aus Natale (Weihnachten) entstanden. מריאה מרצינקא (Marx schreibt durchweg חריאה) ist Maria Marsenique = מריאה דמארס Maria de Mars, am 25. in Hist. Litt. de la France t. 31, p. 421. — יחרם ist eine absichtliche Verstümmelung von יחנם (Johannes), die ich schon irgendwo vor längerer Zeit angegeben habe. — שוילה scheint *Cécile*, die ich aber zu diesem Datum nicht finde; קלימנץ = Clemens. — טברא ist ohne Zweifel verstümmelt aus שטנברא Sept., da שאלה hier שאלת טל ומטר bedeutet.

**15** Z. 13: Levi b. Abraham, aus ms. Zunz habe ich folgende Stelle notirt (I, 11): גם אבן רשד העיד שראה מתחת החמה בעת דבקם כעין טפת דם, וכבלל באר בן אפלח שנוגח וכוכב למעלה מהשמש, וכתב אבן עזרא בס׳ הטעמים כי אלו ואלו דבריהם אמת, ולא הבנתי דבריו — (שם י״ב) אך בס׳ המאורות כתב שהשמש בולל השני, על דרך האמתם (so) בעל תבונה חדשה — (שם י״ו) ארסטו (so) בס׳ השמים והעולם.

Der Autor oder Erfinder der »neuen Astronomie« ist der Araber al-Bitrodji, s. Hebr. Übers. S. 551.

Das.: Benjamin b. Abraham, die י״ר שערים kommen auch anonym und ohne diese Bezeichnung vor; s. zu S. 18 Anm. 6, und י״ד עמודים 1332 (Neub. 1101) zu f 6.

**17** 1268 Isak b. Ahron, s. f 87.

[1]) Danach würde diese Formel zu den ältesten Berücksichtigungen des christlichen Kalenders im jüdischen gehören.

1297—1301, David de Villefort in Pamiers (in einem Dokument in Montpellier v. J. 1301) wird als Verfasser eines Werkes über den Kalender erwähnt; s. Revue des Ét. J. XXVIII, 119.

**18** Anm. 4 lies: France XVII, 628, 636, XXXI, 754.

Das. Anm. 6, vgl. Berliner, Gesch. d. Juden in Rom II, 54 (nicht bei Vogelstein u. Rieger); ms. Mich. 525 (Neub. 1483), Benzian 48 F. f. 59, Fischl 52 F.

**35:** Jakob b. Machir, n. 2, diese Stelle ist anstatt des falschen Citats im Verz. der Berliner Handschr. II, 78 n. 227 zu setzen.

Das. n. 2 beruht auf Irrtum und ist zu streichen. Hinzuzufügen; 5 b *Euklid*, Optik, חלוק המבטים, Hebr. Übers. S. 511.

Das. n. 8: ibn *'Saffar*, Hirschfeld, Catal. Montefiore n. 425 b (Halberst. 127), gibt den Autor nicht an.

In der Fortsetzung von Catal. Neubauer p. 187 n. 2773[2] (d 14) wird Jakob b. Machir als Übersetzer von *Theodosius* בכדור, nach einem Vermerk auf dem Vorsatzblatte, angegeben. Die Übersetzung unterscheidet sich wenig von der in 2 anderen Bodl. mss., Hebr. Übers. S. 542 (m). Der unbekannte Schreiber jener Angabe verdient keine Beachtung.

**36,** (Jakob b. Machir) n. 1 רובע ישראל, auch ms. Brit. Mus. Or. 3658; s. Margol., List p. 75 und Columbia Coll. X 893, T 522 f. 55—64; f. 58 b, 59 d blieb leer zur Ergänzung der Lücke im Original, längere Rezension (m).

**38,** Z. 10: ms. Canon. 334 אור עולם zerfällt nach der Forts. von Catal. Neub. p. 194 n. 2778 in II כללים, wovon I in 5 פרקים, II in 3 מאמרים von 3, 5, 2 פרקים. Zwischen f. 8 u. 9 ist eine Lücke. Das Werk beruht auf Ptolemaeus und Bitrodji; von jüdischen Autoren wird nur Maimonides erwähnt (m). Vgl. auch Arab. Lit. S. 166.

**73:** תקון הקראים, s. I 108.

**74** Z. 22: Ahron Kohen, ארחות חיים, II, ms. Günzburg beschreibt Groß, Mtschr. 1868, S. 441, 450, 531/2,

wo die Überschriften סוד העיבור und עיבור של גוים (Isak S. 75, Albali S. 531). Die Ausg. von Schlessinger, Berlin 1902, enthält die Kalenderpartie nicht, auch in den Nachträgen (S. 613—37), Anderes aus ms. Luzz.-Halberst. [52, Hirschfeld 139; ms. 103, im Index p. 163, enthält nur Auszüge, St.] nicht, z. B. das von Luzz. Mitgeteilte in מגד ירחים I, II, פניני ישר״ל S. 81—85 (m).

**77—79**: Kalonymos, Übersetzungen, n. 1—4, 13, 15 auch mss. Bodl. Forts. Neub. n. 2773 (m). Zu n. 1 Neub. p. 80, n. 426, vgl. p. 560.

**78** n. 4, bei Neub. [hebr. d 42], ohne Namen des Übersetzers, anfangend מארש מידש אל דוסיטיאוס, wonach hebr Übers. S. 502, A. 11 [ms. Uri, nach Neub. 2007] zu berichtigen ist (m).

**79** Z. 30: p. 113, lies 302.

**79** n. 10, in Forts. Neub. n. 2774⁴ [= h. d 5?]: »Translated (!) from Arabic into Hebrew by Don Benveniste b. Labhi at Saragossa in Aragon in 5155 = 1395 A. D. with his notes on the margin« (m). Offenbar hat der mir unbekannte Schreiber dieser Angabe העתיק (kopierte) mißverstanden; Benveniste hat nichts aus dem Arabischen übersetzt; s. Hebr. Übers. Register S. 1051 s. v.; Neub führt h. d 5 unter Kalonymus an! Der arab. Übersetzer heißt in ms. 2774 אבו אלצלת (!) אמיה בן עברי, d. i. »Umajja ibn abi'l-Salt«, ein vorislamitischer Dichter!

Das. Note 13: Sa'dun, l. Sa'dan, Hebr. Übers. S. XXIX.

**104**: Levi b. Gerson, לוחות mit dem Commentar des Moses Farissol (s. auch zu h 66) finden sich mit anderen Tafeln in ms. Schwager, Catal. 11, S. 2 n. 7, wo der Inhalt als »unica« bezeichnet und der Preis des ms. nicht weniger als 800 M. angesetzt ist[1]).

[1]) Der Verf. des Catalogs (der allerdings Beachtung verdient) überschätzt Manches wie seine bibliographische Kenntnis, wofür ihm nötige Quellen zu fehlen scheinen. — Levi hat Nichts aus eigener Kenntnis des Arabischen erklärt, gegen Eppenstein und Poznanski, ZDMG. Bd. 60 S. 396.

**105/6** (Levi), Astronomie v. J. 1336, ms. Lyon, s. Catologue des mss. des Departem.: t. 30 p. 75 n. 526. — Über Zodiakalsterne, hebr. 1325, ms. Halberst. 127, Hirschf. 425[2] f. 8 b, ist offenbar ein sehr kurzes Excerpt oder Zitat, wie das geometrische in ms. D. Kaufmann 506, anf. אמר לוי בי נ' אם נפל קו ישר על שני קוים ישרים. Ein trigonometrisches Fragment, lateinisch, edierte Curtze in BM. XII, 103—7; s. auch zu S. 111 A. 14. — Über eine Theorie der Musik s. ZfHB. VII, 1903, S. 23 n. 27.

**108,** Elieser b. Ascher ha-Levi verf. **1325** ein Kalenderwerk, ms. Bodl. hebr. d 11; s. Geschichtl. Lit. S. 58 § 51.

**110** A. 2, über das arabische מצאדראת s. Orient. Littzeit. 1901, S. 185.

**111** A, 15: Baculus Jacobi v. Levi b. G., der nicht Christ geworden, s. Orient. Litzeit. 1901, S. 94 u. 191. Anm.; ZDMG. LX, 288 Anm.

f) **1898**, S. **5**: Chajjim ibn Israel, s. Hebr. Übers. 280, 285; מאמר גן ערן edierte P. Perreau in Jubelschr. Zunz 1884, S. 20—42, s. deutsche Abt. S. 141. Vgl. auch N. Brüll, Jahrb. VIII, 84 (m).

Das.: Chajjim über Quadranten, ohne Titel, Biscioni p. 463 Ed. in 8°, Cod. **28** (nicht 38); Anf. im HB. XV, 7.

Das. חסאב אלעבור, unter dieser Überschrift findet sich ein Stück arabisch in dem karäischen ms. Brit. Mus. Or. 2227, v. J. 1540, ediert von Margoliouth in Jew. Qu. Rev. XVII, 1905 p. 697—9 ohne Kenntnis des hier citierten Verz. der Handschr. in Berlin I, S. 70, wo das J. 1329 nachgewiesen ist.

**6**, Z. 23 lies: Josef, Sohn des Isak.

Das. Ende § 47. Bald nach **1332** ist ein, mit Cyklus 269 beginnender Kalender in dem Gebetbuch, ms. Br. Mus. Add. 18690, verfaßt; Jew. Qu. Rev. XVI, 618, wie in ms. Bodl. Neub. 1101 die יד עמודים; nach Neub. ein Teil vom סידור (מחזור) des Simcha Vitry; vgl. oben zu e 15, D; der jüd. Kalender II, 41.

Das. Z. 10 v. u. Salomo Corcos, hat nach der Vorrede (Catal. Rabinowitz 1888 N. XII, S. 30 n. 3, geschr. 1343, vgl. N. IX, n. 27) in seinem Werke Manches aufgenommen, was er von Jehuda b. Ascher und von Freunden in Burgos gelernt hat (m).

**7**: David ibn Bilia ist wohl identisch mit David *Bonjorn* (d. h. Sohn des Jomtob) in Perpignan 1337, über dessen Scheidung von seiner Frau *Ster* (Esther) zwei Richter nach dem Scheidungsdokument zu entscheiden hatten; Revue des Ét. Juives XLVII, 61.

Das. § 48: David abu Darahim, אבודרהם, Dr. Marx meint, die Ausgaben enthalten nicht den kalendarischen Teil. Zunächst ist an § 38 (f. 48 Ed. Ven. 1566) zu denken, wo zuletzt einige Kalenderregeln sich finden; Isachar mag auch andere, liturgische Vorschriften citieren. Die Stellen in seinem Werke aufzusuchen, lohnt sich nicht. Im Vorwort sagt David גם אכתוב סדר עיבור השנים, אשר נמסר בידי הכמינו הקדמונים; so lange aber kein Nachweis eines solchen Teils, etwa in mss., aufgefunden ist, darf angenommen werden, daß die Absicht nicht ausgeführt wurde.

**8.** Um 1372 dürfte das *Kalenderwerk* verfaßt sein, welches in ms. Turin A I, 20 (bei Pasinus n. 20, bei Peyron n. 20 p. 25 (f. 239 bis 292?) wohl von jüngerer, vielleicht christlicher Hand die Überschrift הלכות עיבור erhalten hat.

**9** Z. 1: Jakob Anatoli, s. d 110.

**10** Z. 4 v. u.: Benjacob S. 284 n. 250: מאמר.

**11** A. 2 (Mondstationen), s. Europ. Übers. B S. 73 n. 24.

Das. A. 7, für Bodl. lies De Rossi 1318, s. Neub. Comm. of Isaia 53 p. III.

**39**, Jakob b. David, לוחות, ms. Almanzi 30, jetzt Brit. Mus. Add. 26921, bei Margol., List p. 74, טיב פועל (!) für לוחות; ms. Or. 4598, bei Margol. p. 95: Jacob b. David b. Schemtob (für Jomtob)[1]; ms. Halberstam 416 (nicht im

[1]) Die vorangehende angeblich ähnliche Abhandlung »dem R. Gamaliel beigelegt«, ist wohl ein anonymes עברונות, beginnend mit אמר ר׳ גמליאל.

Katalog), jetzt Montefiore, bei Hirschfeld 428[2]; ms. David Kaufmann 509, wo ein anon. . . . בי' מולדות folgt (s. oben S. 343), n. 513 f. 88; ms. Schwager 140, 141 b. Ob ms. Rabinowitz XII S. 30 n. 3 חבור הלוחות . . . בי' ארוך על חבור זה nur einen anonymen Commentar, etwa mit eingeschalteten Textstellen der Canones (דבורים) enthalte, bedarf noch der Untersuchung; vielleicht ist ein sonst bekanntes ms. identisch.

Einen kurzen Commentar zu den Tafeln, anfangend כשתרצה לחשוב מולד או נגוד לחשבון ר' יעקב, von Josef b. Saul Kimchi aus unbestimmter Zeit (fehlt unter den Gelehrten dieser Familie in Mtschr. 1884 S. 555 und unter Mathem. aus unbestimmter Zeit, das. 1906, S. 202), ms. Casanat. 204[3], Catal. Italia (v. G. Sacerdote), Firenze 1897, ausgegeben 1898, p. 636.

**79**: Immanuel b. Jakob, welche Schrift desselben ms. Brit. Mus. Or. 4598 enthalte, ist aus Margoliouth, List p. 75, nicht zu entnehmen.

**81/82** (שיש כנפים), auch ms. E. N. Adler in London 266[2], geschr. 1609 (Jew. Qu. Review XII, 683, wo Beaufil für Bonfil (m, — s. zu g 7), London, Jews Coll. 138[15], Fragm., Carmoly 81 (wo jetzt?), 82, D. Kaufmann 520 c, New-York, Columbia Coll. X 893, T 6 f. 1; folgt f. 36 פרוש על שי' כ', worin der Gradunterschied zwischen Tarrascon und Constantinopel und Kaffa; citiert wird ארדת [des Elia Baschiatschi, also von einem Karaiten, St.]; f. 39—54: כנפים באור שיש v. J. 1415 unvollendet (m); über letzteren s. g 100. — Auch im Petersburger Asiatischen Museum findet sich Immanuel's Text mit einem anonymen Commentar nach Poznanski, Anzeige von Kokofzow's Beschreibung im Bulletin 1905, das mir noch nicht zugänglich ist.

**83** Z. 1, die Canones des David in latein. Übersetzung werde ich als Anhang dieser Abhandlung geben, wenn es gestattet ist.

Das. Z. 17: *Georg* Chrysokokka, ein ms. der Bibliothek des Fürsten Dietrichstein in Nikolsburg (Mähren) hat *Mi-*

*chael* für Georg; Hr. Gollob in seinem Verzeichnis (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-histor. Abt., Bd. 146, S. 89, n. II, 241 b) merkt den Irrtum nicht und bezeichnet im Index S. 165 das Werk als »Kalender«. In Hebr. Übers. S. 536 ist unrichtig Übersetzung für Commentar angegeben.

Das. Z. 10 v. u.: 1379, lies 1374; s. h 40, § 64.

**84**, Z. 9: Mordechai Comtino, s. HB. XVII, 111, ms. Fischl 54.

g) **1899**, S. **3** Z. 14 v. u.: Isak Alchadib richtet an seinen Sohn *Abraham* Gedichte in ms. Casanat. 202, XII (Catal. Sacerdote p. 633); er kann mehrere Söhne gehabt haben.

**3, 4**: אורח סלולה in ms. Rabinowitz (1886, S. V, n. 6 = 1885 n. 14) wird das Werk als פתיחת הלוחות (Einleitung zu den Tafeln) bezeichnet. In Catalog D. Kaufmann, S. 168, wird unter ms. 513 Folgendes angegeben:

»f. 104 אורח סלולה Kalenderregeln von Samuel Isak b. Joab aus Modena [Mortara f. 40]«[1]).

»f. 108 לוחות des אלחדב ספרדי [כונה] יצחק בן צדיק המ u. לוח המחזורים.«

Es ist kaum anzunehmen, daß Samuel eine Schrift von 4 Blättern unter dem Titel des Werkes von Isak verfaßt habe; die Vermutung liegt nahe, daß Samuel aus אורח סלולה des Isak hier 4 Bl. kopiert und den Tabellen vorangestellt habe. Ob dieser oder etwa ein anderer Zusammenhang beider Stücke stattfinde, muß der Prüfung eines Sachkundigen vorbehalten bleiben. Isak heißt übrigens b. Salomo.

**6**, n. 5 לוחות, über ms. D. Kaufmann s. die hier vorangehende Bemerkung.

Die Tafeln, beginnend Kislew 5187 (1426), finden sich

[1]) Das unkorrekte Citat soll lauten: Mortara, Indice p. 40, unter da Modena, nach GA. J. Colon n. 128 und ms. (I); was der Buchstabe (i oder l) in Parenthese bedeute, ist mir unbekannt.

auch in ms. Halb. 188, jetzt Montefiore 431[7] (Catal. Hirschfeld p. 128 vorl. Z, wo b. vor צדיק fehlt), im Index p. 168 unter Isak b. Salomo, ist der Namen בן אלחדב unbeachtet geblieben und 431[1] angegeben, wo anonyme Tabellen v. J. 1444, endend נאום צדיק, worüber s. zu h 59. — Isak lebte noch 1429, s. ms. München 246.

**7.** Ms. E. N. Adler 266 (Jew. Qu. Rev. XII, 683) enthält Josef Tischbi's Commentar zu den Tafeln des ארדת von Elia Baschiatschi (s. zu i 476) und שיש כנפים von Immanuel b. Jakob, dann »Criticism on these works« von Isak b. Salomo usw. Dr. Marx bemerkt mit Recht, daß Isak nicht den Comm. Josef's kritisirt haben kann. Ich habe (g 4) angegeben, daß ארח סלולה mit einer Kritik Immanuel's und Jakob b. David's beginne; vielleicht enthält ms. Adler nur diese Stelle?

**43** n. 1. חשב האפוד, in dem Excerpt über Berechnung der שמטה hinter ס' העבור Lond. 1858, S. 121 (vgl. ms. München 299, S. 3) sind 2 Zeilen ausgefallen.

**98** Z. 9: dem XV., lies XIV.

**99** (Elia Montalto) Z. 2 בלילת יופי, ms. Vat. 379 f. 42—60 über Anfertigung und Gebrauch des Astrolabs ist geschrieben von Schalom b. Salomo, aus Jerusalem stammend (vgl. h 69), beendet Dienstag 2. Marcheschwan 5243, oder 1483 להגשמה (d. h. incarnationis!), 4 Scha'ban 862 H., 15. Okt.; Anfang בגובה הכוכבים הרצים, תסתכל בנצוץ השמש.

Das. hinzuzufügen: An ms. Schwager 366 finden sich 9 Bl. von jüngerer Hand: Tabellen, nach י"ד שערים geordnet, — und סדר התקופות, beginnend mit d. J. 181 (1421), also wahrscheinlich um jene Zeit redigirt, oder aus älteren Werken kopirt.

**100** Z. 2, Firkowitz verzeichnet מהובר בשנת ה"א קע"ג 1485 ונמכר. Über die Familie Pascha, s. Mtschr. 1882, S. 330, Jew. Qu. Rev. XI, 596 n. 607: פשא.

Das. Z. 3 ff. anonym פרוש שיש כנפים 1415, auch ms.

Halberst. 423 (Hirschf. 134; s. auch HB. 1862, S. 107) und Columbia Coll. oben zu f 81/2.

Das. Z. 15—8 zu Gurland's Angaben über n. 19 (Firk. 364) ist oben S. 471 allerlei berichtigt.

Das. Z. 12 v. u.: *Or Israel*, lies *Ner*.

**101,** Josef b. Moses Zarfati, עיר סיהון, in ms. Jews Coll. 133.

**102** (Mitte): Samuel b. Moses ha-Maarabi; s. Arab. Lit. S. 250; den Abschnitt über Zeitrechnung edirte Fel. Kauffmann (Diss. Heidelberg), Frankf. a. M. 1903, recensirt v. Poznanski in Jew. Qu. Rev. 1904 p. 405.

h) **1901** S. **59** Z. 1: **1443**, oder 1444, *Tabellen*, Katal. Schönblum 1869 n. 12, jetzt Montefiore 431. Über den (möglichen) Verf. Isak Alchadib, s. zu g 6. Gelegentlich bemerke ich, daß von den bei Hirschfeld p. 130 genannten Besitzern dieses ms. Abraham *Laudadio* identisch ist mit Abr. b. Mahalalel (laus Dei) Aziz; über diesen Familiennamen s. Jew. Qu. Rev. XI, 341, n. 517.

Das. Z. 20: Mordechai Finzi ist nicht א' מ' פ', Mntschr. 1890, S. 139.

Das. Z. 12 v. u., die gedruckten Tabellen, höchst selten, sind wohl auch für mss. gehalten worden, daher in ms. Montef. $428^3$. Hierher gehören wohl auch die Tabellen zu ms. D. Kaufmann 509; hingegen sind mir »die (!) 14 פרקים« über Kalenderwesen im ms. D. Kaufmann 513 f. 9 bis 35 als besondere Schrift nicht bekannt; sie können zu n. 2 oder 3 von Mordechai gehören. Das ms. bedarf der Nachprüfung und genauerer Angaben.

Das. Z. 3 v. u., Alfred Wegener, Die Alfonsinischen Tafeln zum Gebrauch eines modernen Rechners. Diss. Berlin 1905 (63 S.) enthält nichts Geschichtliches, also auch Nichts über hebr. Bearbeitungen.

**60** n. 7; Tafeln ... v. *Juan Bianchino*, übersetzt, wohl identisch mit לוח שעות חצי היום, ms. Schwager 140 ב.

Das. n. 8: *Dardi* di Pisa, Eneström hat in der Bibl.

Mathem. (1901, S. 150) die sehr wahrscheinliche Conjectur vorgeschlagen, den berühmten *Leonardo Pisano*, vulgo Fibonacci, zu identificiren, dessen Werk die arabische Mathematik aus dem lib. Embadorum des Abraham b. Chijja dem christlichen Europa zugeführt hat, wie oben zu d 34 bemerkt ist. Es wäre sehr leicht, das ms. Paris 1029[5] mit dem von Boncompagni edierten Werke zu vergleichen.

**61** Z. 4, vgl. unter Chalafta b. Moses, oben S. 197.

Das. Z. 17 Jehuda b. Samuel Schalom; ich vermute seine Übersetzung der Theorica in ms. Montef. 425[5], anonym mit verkürztem Titel: שבע כוכבי לכת, fehlt עיון, welches Wort die Übersetzung von Theorica ist, also nicht durch kleinere Typen zu unterscheiden war (in Katalog D. Kaufmann 507 IV), obwohl: Die hebr. Übers. § 399, zitiert wird, allerdings ohne Namen des lateinischen Autors, der doch wohl auch zu Übersetzungen zu erwähnen ist.

**62** Jehuda b. Elasar (Hirschfeld 425[9] liest Elieser) ms. Luzz. (Ozar nechmad II, 15), dann Halberstam, der mir im September 1884 die Vorrede abschrieb, worin zitiert werden: Zarkali, Jakob b. Machir's רובע עגולה; das Instrument wird auf eine einzige Tafel reducirt, die alles Nötige enthält. — In Valencia gab es eine Familie בני אלעזר; Don Jehuda Elasar lebte 1354 (Schorr, החלוץ I, 33); gehört unser Jehuda dahin?

Das. Z. 12: אדרת אליהו, 3. Auflage, Odessa 1878; die Seminarbibliothek in New-York besitzt alle 3 Ausgaben. Neub. ms. Oxf. 2777[3a] verzeichnet לוח השנים von Elia Baschiatschi (בשייצי), beginnend mit dem Jahre 1480 (m). Wie verhalten sich diese Tabellen zu den in אדרת א' gedruckten?

Das. Jehuda Verga . . . זה ספר תולדות, ms. Brit. Mus. (Margoliouth, List p. 74), früher Almanzi 213, bei Benj., S. 620 n. 165; zu Zarkali vgl. ZDMG. Bd. 25, S. 381.

Das. n. 2 bei Margoliouth, List. p. 74: כלי האופקי.

Das. Z. 6 v. u., ms. D. Kaufmann 518 לוחות אלפונזו,

»Titelköpfe teils lateinisch übersetzt, spätere Zutat«. [Sollten nicht vielmehr diese Columnentitel aus der lateinischen Ausgabe hinzugefügt sein?]. Zuletzt Kalender, beginnend mit רנ״ט [1498/9]. Dann eine Mitteilung (מפי) des Chajjim Kalonymos (welcher ein Sohn des David Kalonymos im XV. Jahrh., s. Hebr. Übers. S. 637, 641).

**63:** Mordechai Comtino (über welchen ich einen kleinen Artikel, seit Jahren druckfertig, nicht zu veröffentlichen Gelegenheit fand)[1]), starb, 80 Jahre alt, 1482, nach Neubauer zu ms. Bodl. 2774[5], wo seine astronomischen *Tafeln* mit Randnoten von Isak ibn צאל[2]); für Figuren [zu Tafeln?] ist leerer Raum gelassen. Zuletzt שער לדעת התנצלות המחבר [auch das kann sich nicht auf bloße Tabellen beziehen, wenn nicht Canones vorangehen, St.] und ein Gedicht mit dem Akrostichon des Verf. (m)

**64.** n. 1, Z. 7 lies Firk. 546, bei Gurland, Ginse II, 32 n. 29c ohne Angabe der n. von Firk., anonym: זה הוא לדעת מקום התלי מלוחות פרס.

Das. n. 2, Buch I. Arithmetik in ms. Bodl., Neub. 2774[4] (vor den Tafeln, s. oben zu S. 63), geschrieben 1522 (m). — Buch II: ס׳ העדות Geometrie, ms. Almanzi 213, jetzt Brit. Mus. 27716, Margoliouth, List. p. 75.

Das. n. 6, Gurland, Ginse II, 17 n. 16, zu berichtigen im Index S. 56 unter תקון.

Das. hinzuzufügen: 7) Glossen zur hebr. Übersetzung des *Almagest*, ms. Petersburg, nach Kokofzow, ZfHB. X, 26, vgl. oben zu S. 616 zu 81/2.

**65.** Z. 28: לוחות von David Kalonymos 6 Bl., ent-

[1]) Während Obiges der Druckerei zugeht, erhalte ich den Anfang eines Abdruckes eines Artikels über das 2 teilige Werk (חשבון und מדות sind Sachbezeichnungen, nicht »Titel«) von Dr. M. Silberberg, aus dem Jahrbuch der jüd.-liter. Gesellschaft, III, Frankfurt a. M. 1905, S. 277—92.

[2]) Derselbe (den Namen צאל weiß ich nicht zu umschreiben) ornamentirte auch Rätsel, angeblich von Abraham ibn Esra im ms. des Seminars in New-York, Fischl-Hirsch 61 f. 177 b.

hält ms. D. Kaufmann 507 II; über dessen Sohn Chajjim Kal., s. oben zu S. 62.

**66.** 1465 beginnt לוח ms. Alliance isr. univ. 42 [5], p. 24 nach Schwab's Catalogue (m).

Das. Z. 7 Moses Farissol, — die Form Ferussol kommt allerdings *sonst*, aber nicht hier vor. — Zu Schrift 1 s. zu c. 104 (ms. Schwager 7); ms. München hat die falsche Überschrift: ס' תאודוסיום, Buch des Theodosius.

3) מלאכת הקבוע auch ms. Schwager, Catal. 11, S. 2 n. 7; vorangeht eine Tabelle der Perikopen (לוח זה מורה סדור פיליות) für das ganze Jahr, nach dem Ritus der Provence und Avignon's, von demselben Verfasser.

4) לוחות נפת צופים folgt in ms. Schwager 7 ג'; der Katalog gibt die Überschriften der VI Tractate und als Radix 1483 incarnationis א' תפ"ג להגשמה.

Ist ספר התכונה ms. Brit. Mus. Or. 3658 (Margoliouth, List. p. 75) eines der von mir aufgezählten Werke?

Das. Z. 6 v. u., 1466 verfaßte Samuel Kohen (das Wort עבד hat wohl keine Beziehung zum Namen) eine Tabelle über die Jahreszeichen: לוח לדעת ס'מני השנה, ms. Brit. Mus. Or. 5866 (im Catalog, Lond. 1901, p. 66; vgl. G. Margoliouth in Jew. Qu. Rev. XVI, 507, 606).

**67** Z. 10, über Kometen ms. Vat. s. bei Wolf II, 1306 (so in meiner Notiz aber falsch) Anfang למה שהיו דעות הקדמונים בסבת כוכב זנבי.

Das. Z. 16, **1469** im Monat Elul copirte ein Anonymus aus dem, dem Maimonides beigelegten פרוש מס' ראש השנה (s. d 81) ein Stück des 2. Kap. (bis S. 18 der Ausg. in לבנון [ין]), abbrechend mit der Bemerkung, das Übrige habe er übergangen, ולא כתבתי אלא הצורך לצורת הגלגלים ומה שפירש על שער סוגיות הגמרא הנ"ל (?) ישהוא קצר יותר מדאי ואין בו הידוש ולכן דלגתיו, ms. Columbia Coll. X, 893, H. 11 (m). Sollte dieses Excerpt für eine beabsichtigte Schrift copirt sein?

Das. Z. 12 v. u., ms. Columbia Coll. X, 893, Tb. 2,

10 Bl., offenbar aus einem Siddur (Rituale) aus Jemen, enthält die arabische Bearbeitung des Abschnittes עבור שנים, deren älteste Redaktion bisher bis auf das Jahr 1329 zurückverfolgt werden konnte. Anfang תדכיר פי תאריך הסאב אלעאלם (vgl. Jew. Qu. Rev. XVII, 697 ff.). Datum (סנתנא חדה) in Worten: 8. Jahr des 276. Cyklus, d. i. 5233, סימן הרל"ג (1473). — Fol. 2b beginnt der 290. Cyklus, (ר"ץ) — f. 3 נבתרי פי חסאב אלעיבור, unvollendet.

Das. Z. 14 v. u. ליאין הרופא von N. *Aksakow*, hebr. von Isachar Pentschewski, zuerst in הצפירה n. 11—23, dann separat Warschau 1900 (56 S.).

**68** Z. 12: *Seder*, s. I 347, Z. 12 v. u.

Das. Z. 11 v. u. Abraham Sakut, s. Kayserling, Bibl. Esp. p. 116; ZfHB. VII, 1903, S. 160; über den Almanach (astron. Tabellen) s. Memorias Acad. Portug. 1812, p. 160 (vgl. oben S. 477). Catalog Rabinovitz 1886 (תרמ"ו) S. X n. 112, verzeichnet העתקה מס' ר' אברהם זכות בעל הלוחות מס' משפטים ישנים (sic), das soll wohl heißen: Excerpt des Abraham S. aus einem alten Buche der (astrologischen) Urteile, also ישנים ungenau für ישן, nämlich ספר. Das erinnert an והמשפט אשר הוציא, welches versprochen aber niemals edirt ist; ich vermutete (Cat. Bodl. p. 1641) darin eine Bestimmung der Zeit des Weltendes. Später fand ich im ס' התכונה des Chajjim Vital, ms. Halberst. 241 (Hirschfeld 426, worüber s. vor. Jahrg., S. 308) ein משפט von Abr. S. citirt, welches ein Horoskop des Sohnes Gabriel ist. Hier liegt offenbar eine einzige Quelle zu Grunde, die noch zu entdecken ist. Aus Mißverständnis der Angabe über das versprochene משפט hat man dem Abr. S. das Buch מתוק לנפש (von Machir) beigelegt, wie schon im Anhang zu Catal. Halberstam, S. 146 berichtigt ist, aber Hirschfeld n. 486 wiederholt den längst beseitigten Irrtum.

(Fortsetzung folgt.)

# Notizen.

**Nachschrift zu der Abhandlung über Leon Elias Hirschel** Der Aufsatz über Leon Elias Hirschel war bereits in Druck gegangen, als ich aus einer Abhandlung Kayserlings über die Verwandten Moses Mendelssohns in der A. Z. d. J. 1899, S. 464, ersah, daß Brendel Gugenheim, die Schwester der Frau Moses Mendelssohns, an einen »sonst unbekannten Dr. Hirschel« verheiratet war. Offenbar ist dieser Unbekannte kein anderer als unser Leon, zumal Mendelssohn im September 1773 bei der Verheiratung seiner anderen Schwägerin Blümchen auf dessen frühen Tod anspielt und schreibt: »Da kein Dr. Hirschel mehr unter Menschenkindern herumgeht, so hoffe ich mit Gottes Hilfe noch gut angekommen zu sein.« Ich vermag freilich nicht zu entscheiden, ob diese Worte einen Tadel oder ein Lob Hirschels bedeuten. Sollte über dieser Ehe — sei es durch den Charakter der Beteiligten, sei es durch die Krankheit Leons — ein düsterer Schatten geschwebt haben? Die lustige und spöttische Brendel eignete sich allerdings wenig zur Lebensgefährtin eines so ernsten und schwerleidenden Mannes, und es ist höchst auffällig, daß Hirschel nirgends in seinen Schriften, auch nicht in seiner Selbstbiographie, seiner Ehe und seiner nahen Beziehungen zu Moses Mendelssohn gedenkt, wie auch dieser seinen literarisch so hervorragenden Schwager nur ein einzigesmal flüchtig und ohne jede Bezugnahme auf die Verwandtschaft erwähnt (s. oben S. 433, Anm. 5). Mendelssohns Worte lassen sich andererseits aber auch in lobendem Sinne deuten: als ob es einen so ausgezeichneten Menschen wie Hirschel zum zweitenmal nicht geben könne, und Blümchen darum mit ihrer Wahl noch ganz zufrieden sein dürfe. Auch über das weitere Lebensschicksal der so schnell verwitweten Brendel konnte ich einstweilen nichts feststellen.

M. Freudenthal.

**Josef Zarks hebräisches Wörterbuch.** Über Josef b. Jehuda b. Isaak Zark hat zuletzt David Kaufmann in dieser Monatsschrift (Bd. 43, p. 136 ff.) gehandelt und dabei auch die Handschriften seiner beiden sprachwissenschaftlichen Werke erwähnt. Das eine, u. d. T. רב בעלים, das eine hebräische Grammatik enthält und im Jahre 1429 abgefaßt wurde, findet sich handschriftlich in mehreren Bibliotheken (aufgezählt das. S. 138, n. 5), dagegen sind bisher von dem zweiten Werke, einem im Jahre 1448 beendeten hebräischen Wörterbuche, u. d. T. בעל הלשון, nur drei Handschriften bekannt: zwei im British Museum (Cod. Harley 5502 u. 5531) und eine im Besitze von Baron Günzburg in St. Petersburg (Cod. nr. 229). Aus den unlängst erschienenen, mir durch die Güte des Verfassers vorliegenden, Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid von Hartwig Derenbourg (Paris 1904. p. 50), erfahren wir nun, daß auch diese Bibliothek ein Manuskript des בעל הלשון besitzt (Cod. Gg. nr. 109), das in Mantua im Jahre 1491 für Samuel aus Peschiera kopiert wurde. Hinzuzufügen ist nur, daß dieses Lexikon wohl von Bacher (Die hebr. Sprachwissenschaft etc., p. 101, 113) zitiert wird (s. Der. l. c., n. 2) und daß die Vorrede dazu von Kaufmann (ib. p. 143) ediert wurde. Es wären aber weitere Mitteilungen aus den beiden Werken Zarks, die uns über ihren Inhalt genau unterrichten könnten, sehr erwünscht[1]).

Warschau. Samuel Poznański.

---

[1]) Nach dieser, vor etwa zwei Jahren niedergeschriebenen Notiz, sind jetzt nun auch die Angaben Schwab's (REJ. 49, 317) und Seligsohn's (Jew. Ecycl., s. v. Sarko; Bd. XI, p. 63) zu ergänzen.

**Ein alter Fehler im Talmudtexte.** In Temura 16 a tradiert Jehuda (b. Jecheskel) eine Dichtung Samuels über die Lücken, welche die Tradition nach dem Tode Moses' erlitt. Sie lautet: Dreitausend[1]) Halachasätze wurden in den Tagen der Trauer um Moses vergessen. Man sagte Josua: Frage! Er antwortete: »Sie ist nicht im Himmel« (nach Deut. 30, 12). Man sagte Samuel: Frage! Er antwortete: »Dieses sind die Gebote, die der Ewige dem Moses an die Kinder Israels auf dem Berge Sinai geboten hat« (Lev. 27, 34). Daraus folgt, daß kein Prophet befugt ist, fortan etwas neu zu bestimmen[2]). — Der Sinn der Dichtung ist klar. Die Gesamtheit der mündlichen Lehre empfing Moses am Sinai und tradierte sie Josua (Aboth 1, 1). Die vergessenen Bestandteile derselben kann weder Josua durch neue göttliche Eingebung wiedererlangen, noch in späterer Zeit Samuel durch prophetische Autorität ersetzen. Josua ist als erstes Glied der Traditionskette nach Moses genannt, Samuel als der erste mit Namen bekante Prophet nach Moses (vgl. Jerem. 15, 1). Nach dieser Dichtung des babylonischen Amora Samuel folgt eine ganz ähnliche Dichtung des palästinensischen Amora Jizchak Nappacha. Sie unterscheidet sich von der Samuels nur darin, daß nicht Josua und Samuel, sondern Pinchas und Eleasar aufgefordert werden, die Lücken, welche durch Vergeßlichkeit in dem Traditionsstoffe entstanden waren, auszufüllen[3]). Unter Eleasar ist natürlich der Sohn Aharons und Vater Pinchas' gemeint. Wie kommt es nun, daß in der zweiten Dichtung erst Pinchas, der Sohn, und dann Eleasar, der Vater, aufgefordert wird? Aber abgesehen hievon, muß es als unverständlich erscheinen, daß Eleasar eine Antwort in den Mund gelegt wird, die nur für einen Propheten passend ist. Unbedingt muß angenommen werden, daß ursprünglich in der Dichtung Jizchak Nappachas an zweiter Stelle, ganz wie in der Samuels, ein Späterer und zwar ein Prophet genannt war. Ich glaube nun, durch eine kleine Korrektur den ursprünglich genannten biblischen Namen in sein Recht einsetzen zu können. Anstatt אלעזר ist אליהו zu lesen; aus einer Abkürzung dieses letzteren Namen, אלי,

[1]) Im Jalkut zu Leviticus Ende: dreihundert.

[2]) Ein oft wiederholter Satz des Sifrâ z. St.

[3]) Raschi erwähnt Mnemonica, die drei Lesearten in bezug auf die Reihenfolge der Namen in beiden Dichtungen bezeichnet: 1. ישפ״א (so muß gelesen werden), d. i. die im Texte stehende Reihenfolge; 2. יא״פש, also bei Samuel: Josua, Eleasar, bei Jizchak Nappacha: Pinchas, Samuel; 3. יפ״לל, d. h. bei dem einen: Josua, Pinchas, bei dem anderen: Eleasar, Samuel.

konnte ein Abschreiber leicht אלעזר machen, umsoeher, als zu dieser falschen Ergänzung der Abbreviatur der danebenstehende Name זיגחם gleichsam einlud. Es ist nur noch fraglich, warum Jizchak Nappacha die erste Aufforderung nicht an Josua, als den Nachfolger Moses', sondern an Pinchas richten läßt. Vielleicht denkt er sich die Aufforderung nicht zu Josuas Lebzeiten, sondern nach dessen Tode an Pinchas gerichtet, als einen der überlebenden זקנים, der »Ältesten«, der nach Josua folgenden Träger der Tradition[1]). Eine andere Frage ist, warum der Prophet, an den in Jizchak Nappachas Dichtung die zweite Aufforderung gerichtet wird, nicht Samuel, sondern der viel spätere Elija ist. Vielleicht trug dazu bei die Ähnlichkei dieser beiden biblischen Gestalten, die beide als »Eiferer« verherrlicht sind, eine Ähnlichkeit, die auch zur Identifikation Elijas mit Pinchas führte. Diese Identifikation (s. Friedmann, סדר אליהו רבה, hebr. Einl. p. 7) gehört einer späteren Zeit an, und unsere Stelle kann jetzt, nach der hier vorgeschlagenen Emendation, als Beweis dafür gelten, daß Jizchak Nappacha, der große Agadist des dritten Jahrhunderts, von ihr noch nichts gewußt hat.

Budapest. W. Bacher.

---

[1]) Josua selbst, dem das Vergessen widerfuhr, konnte nicht, so etwa läßt sich der Gedankengang des Agadisten erklären, zur Wiedererlangung des Verlorenen aufgefordert werden.

# Besprechungen.

**Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien** von 906—1620. Herausgegeben von Gottlieb **Bondy**, em. Präsident der Handels- und Gewerbekammer in Prag. Zur Herausgabe vorbereitet und ergänzt von Franz **Dworsky**,, em. Direktor des Landesarchivs des Königreichs Böhmen. Herausgeber und Verleger Gottlieb Bondy. 2 Bde., XII. und 1149 Seiten, gr.-8. Kommissionsverlag von Gustav Neugebauer, k. k. Hofbuchhandlung, Prag. Preis beider Bände 20 Kronen.

פליאה הוא בעיני על החכמה כיוצא בפרנא werden wohl die meisten mit Chajjm Kohen (אי"ז א' תרנ"ט) erstaunt — freilich in gutem Sinne — ausrufen, wenn sie das vorliegende stattliche zweibändige Werk zu Gesicht bekommen. Prag, das so lange Zeit für die jüdische Wissenschaft tot war, dessen Gelehrte in den letzten Jahrzehnten sich damit begnügten zu lernen und höchstens noch mündlich zu lehren, dieses Prag lebt wieder auf und sendet eines der umfangreichsten Werke, das die jüdische Geschichtsliteratur überhaupt kennt, in die Welt. Mir ist das Werk nicht unerwartet, nicht unverhofft gekommen. Ich habe bereits einmal in Z. f. H. B. (1905, S. 17) auf sein Erscheinen hingewiesen, und ich glaube, die Erwartungen, die ich mit meinem Hinweise erweckte, werden alle erfüllt und bei weitem übertroffen. Das Werk ist ein durchaus sachliches Quellenwerk; es trägt alle den Verfassern erreichbar gewesenen Materialien zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren, Schlesien zusammen. Bondy und Dworsky — letzterer durch zahlreiche wissenschaftliche Editionen in Fachkreisen sehr geschätzt — nehmen den vollkommen richtigen Standpunkt ein: die Geschichte der Juden Österreichs könne nur dann mit Erfolg angebaut werden, wenn man die einzelnen Kronländer nach ihrer historischen Zusammengehörigkeit zusammenfasse, ähnlich wie es Wolf in seinen Regestensammlungen in den ersten Jahrgängen des Hamaskir und Scherer in seinen »Rechtsverhältnissen der Juden« getan haben; darum behandeln sie die Geschichte der Länder der böhmischen Krone im Zusammenhange. Das Buch enthält 1346 Nummern, von denen mehr als $^3/_4$ aus Archiven und archivalischen Publikationen zusammengetragen wurden, der Rest aus den alten in Betracht kommenden Chroniken, tschechischen und deutschen, lateinischen und hebräischen. Aus Zunz »Z. G. u. L.« werden große Abschnitte über die Prager Buchdrucker, aus Gal-Ed vieles, darunter sämtliche Namen der dort aus diesen Jahren behandelten, abgedruckt. Kleinere Schriften, wie Wolf, Brann, Podiebrad, Grüns »Der hohe Rabbi Löw« finden eingehende Benützung. Die Materialien wurden ein ganzes Dezennium hindurch — in mehr als 20 Archiven — ge-

sammelt und gesichtet und nur das historisch Wertvolle abgedruckt. In diesem Punkte unterscheidet sich das Werk sehr zu seinem Vorteil von dem vor Jahresfrist von der ungarisch-jüdischen Literaturgesellschaft herausgegebenen Urkundenbuche zur Geschichte der Juden Ungarns. Auch bezüglich seiner praktischen Brauchbarkeit ist es viel besser eingerichtet; sind auch die Urkunden alle in ihrer Originalsprache — also deutsch, böhmisch, lateinisch — wiedergegeben, sind auch nur wenige böhmische ins Deutsche übersetzt, so wird doch jedem Stücke ein kurzes, Inhalt und Datum prägnant bezeichnendes, deutsches Regest vorangestellt. Am Schlusse des Bandes folgt ein 100 Seiten starkes, ausführliches Inhaltsverzeichnis. Personen und Ortsregister werden zum Schlusse des geplanten 2. Teiles, der die Jahre 1620—1740 umfassen soll, erscheinen. Ich würde es für angezeigt halten, wenn dieser 2. Teil bis 1780 ausgedehnt würde, denn solange — bis zum Regierungsantritte Josefs II. — dauert eigentlich für die jüdische Geschichte das Mittelalter. In folgendem will ich nun kurz an der Hand einzelner weniger Nummern den reichen Inhalt des Buches skizzieren. Von dem Abhängigkeitsverhältnis der Juden von den verschiedenen Behörden und Jurisdiktionen, von ihrer rechtlichen Stellung und den sich daraus ergebenden Streitigkeiten, worüber Wolf — wie er H. B. IV, 150 klagt — nichts in den Archiven finden konnte, handeln neben vielen anderen, ganz besonders Nr. 403, 430; über Rabbineranstellungen und deren Bestätigung seitens des Kaisers Nr. 416, 995, 1099; ganz besonders interessant ist Nr. 995 aus d. J. 1604, das die kaiserliche Bestätigung des R. Ephraim Luntschitz, vollkommen übereinstimmend mit Gal-Ed, enthält. Über Judentaufen und getaufte Juden vgl. die Nr. 148, 262, 627, 699, 701, 707, 723, 882, 1057, 1125, 1135. Zur Geschichte besonders markanter Persönlichkeiten findet sich viel Material; so zähle ich nicht weniger als 35 auf Mordechai Meisel bezügliche Stücke. Von den Urkunden aus dem 13. und 14. Jahrhundert beziehen sich etwa 10 auf Brünn, je 30 auf Breslau und Eger; das Hauptkontingent stellen natürlich die auf Prag und Böhmen bezüglichen Dokumente, wie denn überhaupt von den 1346 Nummern des Buches sich rund 1100 auf Böhmen, 100 auf Mähren, der Rest auf Schlesien beziehen. Aus den zahlreichen erläuternden Anmerkungen Dworskys hebe ich nur die hervor, die die ganze Geschichte alter, bedeutender Judengemeinden oder längere Abschnitte daraus bieten. Es sind dies S. 66 über Eger, S. 348 über Saaz, S. 619 über Elbogen, S. 640 über Königsberg i. B., S. 676 über Tachau, Plan, S. 833 über Komotau, Eidlitz, S. 913 über Znaim.

An Einzelheiten bemerkte ich folgendes. Nr. 526 enthält das bereits von Wolf[1]) — der aber nicht recht wußte, welche Bewandtnis

[1]) Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland I, 177.

es damit habe — veröffentlichte Verzeichnis der Prager Juden aus d. J. 1546. Hier ersieht man an den zahlreichen Abweichungen, mit welcher Akribie die Urkunden abgedruckt worden sind. Interessant sind auch zwei Fehler, die Wolf mangels Kenntnis der böhmischen Sprache macht. In der Einleitung läßt er es dahingestellt, ob der in der Konsignation erwähnte »Narr« nicht etwa ein Lustigmacher sei, während das böhmische Wort unzweideutig einen Geisteskranken bezeichnet. Einen Juden läßt Wolf, durch ein ähnlich lautendes Wort verleitet »in der Kleiderhalle« sitzen, was natürlich keinen Sinn gibt, es muß heißen »sitzt im Gefängnis«. Diese Konsignation enthält fast 1000 Namen und ich habe mich bemüht, diese Namen in den Grabinschriften des hiesigen alten Friedhofs nachzuweisen; das Resultat ist in den Anmerkungen abgedruckt. Nur blieb leider der Hinweis auf Kaufmann weg, der in seiner Edition von Hocks Familien Prags bereits dasselbe versucht hat, freilich mit geringerem Erfolge, was daraus zu erklären ist, daß ihm nur die corrumpiertere Fassung bei Wolf vorlag und er auch den entgegengesetzten Weg einschlagen mußte. Ferner blieben in meinen Anmerkungen zwei Fragezeichen aus, ich identifizierte nämlich in Anmerkg. 90 u. 95 den Namen Herschman mit Gerschom und setzte jedesmal ein »?« hiuzu, weil diese Identifizierung der Gewohnheit, Herschman mit Hirsch, Hersch in Zusammenhang zu bringen, zuwiderläuft. Dazu hat mich folgendes bestimmt. Es wird ein Sohn Moses des Herschman impressor erwähnt, es gibt aber in der älteren Periode keinen Prager Buchdrucker namens Hirsch, der fragliche erscheint vielmehr als Sohn des bekannten גרשם בין der Ahnherrn der Gersoniden (Zunz Z. G. u. L.) Nun findet sich im בית שמואל zu גרשם ein כינוי : קירשמאן„, das wahrscheinlich schon seiner Verwandschaft mit גרשם wegen »Gerschman« ausgesprochen wurde; die böhmische Sprache hat aber im Gegensatze zu den meisten anderen slavischen Sprachen, anlautendes »G« meist in »H« verwandelt (vrgl. böhm.: hlas, poln.: glos; böhm.: hora, poln.: gora) und so ist Gerschman zu Herschman geworden. Jetzt wo mir das ganze Werk vorliegt, finde ich für meine Deduktion Belege in zahlreichen mitgeteilten Urkunden, die wohl von Herschman impressor sprechen aber nur גרשם meinen k ö n n e n, ganz besonders aber in dem Urteilsspruch aus d. J. 1517 (Nr. 1217) zwischen der Jüdin Ester und dem Juden »Gerson auch Herschman genannt«. Es ist also um die ausgebliebenen Fragezeichen nicht Schade.

In Nr. 1151 aus d. J. 1440 werden die Judenältesten genannt: »seniores Judaei dicti Rassimowe«, diese merkwürdige Bezeichnung ist weiter nichts als eine Tschechisierung von ראש״ם, dem Titel jeder jüdischen Gemeindevertretung. Diese Urkunde Nr. 1151 ist übrigens

eine der wichtigsten, weil sie mitteilt, daß die Prager Juden zu ihrem Friedhofe ein Grundstück am »hampis« zukaufen, also schon damals den alten Friedhof in der Judenstadt besaßen, obwohl gleichzeitig bis 1488 auch noch der »Judengarten« genannte Friedhof auf der Neustadt bestand. Zu Nr. 967, dem Testamente Mordechai Meisels, sind die Anmerkungen aus der Brochüre von Dr. Alex. Kisch übernommen und mit ihnen die seltsame Bemerkung auf Seite 753 Anmerkg. 20: »Ennikl ist ein Deminutiv von Enoch, Enochlein«, während selbstverständlich Ennikl nur »Enkel« bedeute. Die Stelle des Testaments lautet dann Petzele Dukherin Ennikl, der Teltzile Sohn, wo das Komma nicht vor sondern nach Ennikl zu setzen, und »der Teltzile Sohn« eine genauere Bezeichnung des Enkels der Petzele Dukherin ist. So gibt dann die Stelle erst einen rechten Sinn. Zur Geschichte der Prager Judenverfolgung 1389 hätten die kritischen Beiträge aus Grüns »Sage und Vergangenheit der jüd. Gemeinde Prag« neben den 7 verschiedenen abgedruckten Berichten wohl gebracht werden können. Es ist, wie leicht erklärlich, den Verfassern eine Reihe von Monographieen und Zeitungsartikeln entweder unzugänglich oder unbekannt geblieben. Auf diesen Punkt, die Nichtbenützung gewisser jüdischer und hebräischer Quellen, wie auch die Registrierung der benützten jüdischen Quellen und sonstige Details denke ich später einmal eingehen zu können, wenn ich das ganze Buch genauer kennen werde. Störend wirkt es wenn fast durchgehends an Stelle von »Brann« »Braun«, oft an Stelle von »Hormayer« »Hofmeyer« steht; geheimnisvoll wirkten auch die Zitate aus der »Ramschack Chronik«, wenn die Quelle Podiebrads »Altertümer der Prager Josefstadt« verschwiegen wird. Das Buch macht, wie aus dem über 240 Nummern zählenden Nachtrag am Schluß des 2. Bandes auf Vollständigkeit — wie ja bei einer Kollektivpublikation nicht anders möglich — keinen Anspruch. In folgenden will ich einzelne Nachträge liefern, die ich meinen Excerpten aus den Scriptores rer. Bohemic und Wolfs Regestensammlungen im Hamaskir. Jahrg. IV. u. V. entnehme. Freilich ist Wolf nicht gut zu benützen, weil er bei seinen Regesten den archivalischen Fundort nicht angibt.

Aus den script. rer. Boh. ist nachzutragen:

a. 1122. Die Klage über die rückfälligen gekauften Juden. (Cosmas III.)

a. 1142. Ein Bericht über einen Synagogenbrand. (Monach. d. Saz.)

a. 1283. werden jüdische Weissager erwähnt. (Continuat. Cosmae.)

a. 1124. wäre zu dem Bericht über den jüdischen Statthalter Jakob Apella hinzuzufügen, daß Grandaur in der Übersetzung des Cosmas bemerkt, daß das kleingeschriebene apella

wohl keinen Eigennamen bedeutet, sondern eine Anlehnung an den bekannten horazischen Vers: credat Judaeus Apella.

a. 1295. wäre aus Beness. d. Weitmil die Judenverfolgung in Alemannien und Böhmen anzuziehen gewesen, eventuell zu untersuchen, ob nicht die Jahreszahl, wie bei dem Berichte aus 1296 in 1298 zu ändern und die Verfolgung mit der Rindfleisch'schen zu identifizieren sei.

a. 1348. Über die Creierung von Studentenquartieren in ehemaligen Judenhäusern, wäre außer dem nicht glaubwürdigen Hajek, auch Beness anzuziehen.

a. 1448. Über eine angebliche Beraubung der Juden durch Hans Kolowrat berichten Star. letop. čest.

a. 1498. berichten star. letop. čest. über die Verbrennung mehrerer angeblicher Giftmischerinnen, darunter einer Jüdin »Bělska«.

a. 1501. Infolge der Teuerung wird jedem, der es trägt, das Brot auf der Straße geraubt, besonders den Juden seitens der Christen. (Star. letop. čest.)

a. 1506. erwähnen star. letop. čest. gelegentlich eines Brandes die früher »Judengarten« genannte Wladislawgasse.

a. 1507, 1508. Über die geplante Judenausweisung aus Böhmen, Mähren, Schlesien, wie über die geplante Judenplünderung berichten star. letop. čest. ausführlicher.

a. 1515. Über eine geplante Judenausweisung vrgl. star. letop. čest.

a. 1516. Über die Hinrichtung mehrerer Falschmünzer, darunter eines Juden, berichten star. letop. čest.

a. 1516. erwähnen star. letop. čest. einen Brand jüdischer Häuser, bei dem die Christen die geretteten Sachen stahlen; der Chronist fügt hinzu »so treu sind unsere lieben Christen«.

a. 1519. Über zwei geplante Judentumulte vrgl. star. letop. čest.

a. 1519. Über die Hinrichtung zweier Juden, die angeblich die Prager Stephanskirche berauben wollten, hätte der anschauliche Bericht der star. letopt. čest. auch angezogen werden sollen. Nach diesem Berichte trugen die beiden auf ihrem letzten Gange Sterbekleider, sangen fortwährend und riefen »haschem hu haelauhim«. Die Prager Juden hätten sich dann für die baldige Abnahme der Leichen vom Galgen verwendet, weil sie, solange die Leichen hängten, kein Fleisch essen durften.

a. 1523. Über Hermann von Schumburgs Überfall auf Prager Juden ist zu vgl. star. let. čest.

a. 1525. Während die Juden eifrig bemüht sind, den Brand der Mühle am Poříc zu löschen, stehlen die Christen soviel als möglich (star. letop. čest.).

Aus Wolfs Aktenstücken in der Hebr. Bibl. IV, 149 f. V, 40 f. wäre zu ergänzen:

1501. Erlass Wladislaus an den Oberstburggrafen, daß er die Juden wieder aufnehme.

1521. Helias und Lazarus, Prager Juden, bitten den König aus dem Gefängnisse, die böhmische Kammer zu beauftragen, sie zu verhören.

1557, 19. Oktober. Vorschlag Erzherzog Ferdinands, die Juden aus Böhmen respektive Prag zu vertreiben.

1557, 16. November. Erzherzog Ferdinand meldet das Resultat seiner Beratung mit einigen Landoffizieren über den Verkauf der Judenhäuser.

1557. König Ferdinand I. gestattet den Juden, in Böhmen zu verbleiben, gegen einjährige Kündigungsfrist.

1567, 28. Juli. Die böhmische Kammer schlägt vor, die Juden wieder ihrer Jurisdiktion zu unterstellen.

1568. Die böhmische Kammer schlägt dem Kaiser vor, den Juden Jakob aus Prag zu strafen.

1571. Die böhmische Kammer bewilligt den Juden Baruch eine Gnadengabe von 7 Gulden.

1571. Der Jude Veit wird von Gefängnisse befreit, muß aber der Kammer 1000 erlegen.

1575. Kaiserlicher Befehl, mit den Prager Juden wegen eines Anlehens von 1000 Gulden zu unterhandeln.

1578, 21. Dezember. Wahl von 4 Männern zur Unterhandlung mit der Obrigkeit, damit die jüdische Ordnung erhalten werde.

Am Schlusse des Vorwortes kündigt Dworsky eine eigene Schrift zur Würdigung der Quellen zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien an und darum möchte ich Dworsky auf einiges in seinem Vorworte aufmerksam machen, was er künftighin besser vermeiden wird. Vor allem sind einzelne Sätze darin über den Reichtum der Juden unklar und könnten leicht Veranlassung zur Fortentwickelung der volkstümlichen Anschauung geben, daß alle Juden stets reich waren. Tatsächlich ist nämlich das Gegenteil wahr. Nur darum, weil er bei Juden so ungemein selten war, konnte der Reichtum eines Juden den Haß und Neid der Volksmenge in dem Grade erwecken, daß man ihn nach Jahrhunderte später der gesammten Judenheit nicht verzeihen konnte. Dworsky kennt gewiß das berühmte Gleichnis eines großen landsmännischen Historikers, nach dem die Könige die Juden, wie Bienen den Honig, alias Geld sammeln ließen, dann aber eifrig dafür sorgten, den Honig einzuheimsen. Und wahrlich solcher Bienenzüchter gab es so viele, daß einem Juden

sein Reichtum nicht lange blieb. Z. B. Meisel! Dworsky spricht auch davon, daß die Amtssprache der Juden in Böhmen, wie einige Überbleibsel alter schriftlicher Denkmäler bezeugen, die böhmische war. Hier bleibt Dworsky den Beweis schuldig. So weit mir bekannt ist, kann als Amtssprache der Juden Böhmens in allen Zeiten höchstens die hebräische oder die jüdischdeutsche — freilich mit vielen böhmischen Ausdrücken durchsetzt — gelten. Schriftstücke an Regenten und Behörden sind hier nicht maßgebend, weil die Juden sich jedenfalls darin der Sprache bedienten, die dem Empfänger genehm war, also einen opportunistischen Standpunkt einnahmen. Man hat mit entschiedenem Mißerfolge von verschiedenen Seiten die böhmische Sprache als bei den Juden gebräuchlich nachweisen wollen; man benützte die Namen der Juden, doch finden sich darunter jederzeit mehr deutsche als böhmische. Mit ebensolchem Rechte könnte man aus dem lateinischen Dankschreiben der Juden an den Prager Erzbischof gelegentlich seines Eintretens für den Talmud auf dem Trientiner Konzil (Nr. 655) von einer lateinischen Amtssprache reden. Übrigens will ich für die gleichzeitige Anwendung der deutschen und böhmischen Sprache bei den Juden ein geradezu klassisches Beispiel anführen. Die Zunftältesten der jüdischen Zünfte führten wie die der christlichen den Titel »Starschi«, der sich auch in Grabinschriften findet. (Starschi, böhmisch Ältester). Nun finde ich aber im hiesigen jüdischen Gemeindearchiv (lib. Att. I, an. 1723), daß der Rangälteste dieser Starschi den Titel »O b e r starschi« führte. Doch genug davon; das sind Kleinigkeiten die den Wert des geradezu monumentalen Werkes, das eine unerläßliche Vorbedingung für die Abfassung einer wissenschaftlichen Geschichte der Juden dieser Länder erfüllt, nicht beeinträchtigen können. Ich bin überzeugt, daß jeder Sachverständige, der das Buch benutzt, dem Herausgeber Gottlieb Bondy, der weder Geld noch Zeit und Arbeit gescheut hat, sein Werk möglichst vollkommen auszugestalten, herzlichen Dank wissen wird.

Prag. Salomon Hugo Lieben.

**S. Poznański** : Arab. Kommentar zum Buche der Richter von Abû Zakarjâ Jachjâ (R. Jehuda) ibn Bal'âm, 25 S. hebr. Frkf. a. M., J. Kaufmann 1906. Auch u. d. T. פירוש על ס' שופטים לרי יהודה בן בלעם הו"ל בפעם ראשונה ע"פ כ"י אשר בפטרסבורג עם הקדמה והערות ומראה מקומות.

Vorliegende Schrift, veröffentlicht als Festgabe zum 90. Geburtstage M. Steinschneiders, der zuerst auf das Vorhandensein von Fragmenten des Pent.-Komm. Ibn Bal'âm's in der Bodleyana aufmerksam gemacht hat, ist ein willkommener Beitrag zur exegetischen Literatur, zumal der Name des Herausgebers, der bereits in der Festschrift für A. Berliner den Josua-Komm. desselben Autors herausgab, für eine gute Bearbeitung bürgt, und die Abschrift aus dem Ms. in Petersburg von dem bewährten Israelsohn hergestellt ist. In einer kurzen Einleitung (S. 78) gibt P. das Wichtigste über den Kommentar — wobei er uns auch S, 7, Anm. 1 den von ihm bereits in den Ergänzungen zu Steinschneiders arab. Literatur der Juden (S. A. aus Peisers OLZ. 1904) S. 64 zuerst aufgedeckten Namen von I. B.'s Vater, Samuel mitteilt. — Der Text wird von P. mit knappen aber inhaltsreichen Noten begleitet, aus denen wir u. a. ersehen, und worauf P. schon beim Josua-Komm. aufmerksam gemacht hat, daß Ibn Bal'âm in sehr ausgiebiger Weise von Tanchum aus Jerusalem benutzt worden ist. Der Komm. zeigt uns die auch sonst mehr oder weniger bekannten Eigenheiten von Ibn Bal'âm's Charakter und seiner Erklärungsweise: seine Vorliebe für strengen Tadel — z. B. S. 10 zu 3, 22 פהו עדים אלחם = dem bei Abr. ibn Esra üblichen הוא חכר טעם, seine skrupulöse und fast buchstabengläubige Frömmigkeit, z. B. S. 15 zu 13, 7 wo er bemerkt, daß an die Reinheitsgesetze nicht der Maßstab der rationellen Erklärung angelegt werden darf (vgl. auch noch dort Anm. 3 die instruktive Bemerkung Goldziher's), ferner S. 20 zu 15, 4 wo I. B. das Fangen der 300 Füchse durch Simson lediglich auf das Eingreifen der göttlichen Allmacht zurückführt, schließlich S. 18 sein Festhalten an der Ansicht, daß Jiphtach tatsächlich seine Tochter geopfert habe. Die Erklärungsweise I. B.'s ist eine durchaus knappe, wobei es jedoch auch nicht an Digressionen fehlt. Mit Vorliebe bedient sich der Autor der Vergleichung mit dem Arab., indem er größtenteils allerdings aus Hai's Hâri u. Ibn Djanâh schöpft, aber auch Analogieen gibt. Von den Hai angehörenden Vergleichungen sei erwähnt: S. 16 zu 8, 16 וידע im Sinne von züchtigen ist ebenso wie יָדַע Ps. 74, 5 zu erklären durch arab. דעּ heftig stoßen — eine sowohl den Grundsätzen der modernen Philologie als dem Sinn entsprechende Analogie[1]). Eine eigene Vergleichung I. B.'s ist

[1]) Tanchum bei Schnurrer p. 32 sagt allerdings von dieser Vergleichung: ופיה בעד פי אלתצריף ופי אלמעני, daß sie etymologisch und gedanklich weit hergeholt sei.

S. 20 zu 14, 15: ביום השביעי steht hier für ביום הרביעי. Diese Art der Substituierung eines Wortes für ein anderes findet ihre Analogie auch im Arab. (vgl. das. Anm. 6). — Sehr instruktiv ist der Kommentar hinsichtlich von Mitteilungen aus Werken der Vorgänger I. B.'s. So erfahren wir durch ihn von dem Verfasser eines Wörterbuches zur Mischna, den er nur als Tochtersohn eines R. Ascher anführt — אבן בנת אשר' — und der anderweitig ganz unbekannt ist (S. 11 zu מלמד הבקר 3, 31), ferner etwas aus R. Chefez' Gesetzbuch (S. 24 zu 20, 25) betreffs der Gleichzeitigkeit der Schandtat zu Gibea und Jiphtach's Auftreten, schließlich eine sonst nicht bekannte Stelle aus den verloren gegangenen Rasâil-al-Rifâk des Samuel ha-Nagid (S. 23 betreffs des Tempus von הנרצחה von 20, 4). — Von sonstigen Bemerkungen I. B.'s seien folgende hervorgehoben: S. 10 עלית המקרה 3, 20 ist vielleicht das gewölbte Gemach, wie המקרה Ps. 104, 3. — S. 13 מחצצים 5, 11 hängt zusammen mit חָצַץ, bedeutet also diejenigen, die herumgehen zwischen den Steinen. — S. 21 ולא נודע כחו 16, 11 hängt zusammen mit ויודע. Kap. 8, 16: seine Kraft war nicht zusammengestoßen, nicht geschwächt. — S. 22 ואל תעצלו 18, 9 hat den Sinn von: seid nicht schwach. — S. 24 zu 20, 28. Aus der Erwähnung von Pinchas geht hervor, daß diese Erzählung kurz nach der Eroberung des Landes sich abspielte. — S. 25 zu 21, 22. Aus diesem Vers ist zu ersehen, daß die Gesamtheit das Recht hat, den Bann zu lösen bei sichtbarer Reue des von diesem Betroffenen, wenn man dabei etwas Nützliches zu erreichen glaubt. — Zu Poznański's Bearbeitung habe ich nur folgende Bemerkungen hinzuzufügen: S. 10 zur Erklrg. von הפרשדנה 3, 22 ist noch zu verweisen auf Ibn Djanâch Wb. 596, 16, der die Auffassung als Ortsbezeichnung als die passendste annimmt. — S. 15 zu 7 13: Die Analogie von צליל mit arab. צליל Geräusch durch Summen und dergleichen findet sich schon bei Ibn Djanâch 609, 15 fgg., wenngleich J. B. es noch näher durch einen arab. Vers belegt. — S. 22 zu תעצלו 18, 9 verweist P. auf Ibn Djanâch Wb. 519, 24. Indessen ist aus der dort in runde Klammern gesetzten Bemerkung אלכל עגז eher zu entnehmen, daß es vielleicht ein Einschiebsel aus J. B.'s Kitâb-al-Tagnîs ist (vgl. Fuchs Hachoker I. 124). — Zu S. 24, Anm. 2. Betreffs der Identifizierung von Pinchas und Elia ist vielleicht schon eine Andeutung zu finden in Babli Baba Mezia fol. 114 b; cf. meine Edit. von Astruc's מדרשי התורה S. 182, Anm. 4. — In dem mit sehr großer Sorgfalt hergestellten Druck fiel mir nur ein Fehler auf: S. 9, 1. Zeile statt ואלנצב lies ואלנצב. — Hoffentlich erhalten wir bald von Israelsohn und Poznański weitere Veröffentlichungen aus Ibn Bal'âm's Kommentaren, wofür ihnen der Dank der Fachgelehrten sicher ist.

Briesen, Wpr. S. Eppenstein.

# Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1905 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

**Herrmann**, J., Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes Kipper. Leipzig 1905 (VIII, 112 S.) 8.

**Kleinert**, P., Die Propheten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905 (V, 168 S.) 8.

**Köberle**, J., Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewußtseins. München 1905 (VIII, 685 S.) 8.

**Mommert**, C., Menschenopfer bei den Alten Hebräern. Leipzig, 1905 (VII, 127 S.) 8.

**Mommsen**, Th., Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung gestellt von ..., beantwortet von H. Brunner, B. Freudenthal, I. Goldzieher, H. F. Hitzig, Th. Nöldecke, H. Oldenberg, G. Röthe, J. Wellhausen, U. v. Willamowitz-Moellendorf. Mit einem Vorwort v. K. Binding. Leipzig 1905 (IX, 112 S.) 8.

**Simeon**, J., Women of the Old Testament. Eve-Ruth. London, Holnes, 1905 (320 S.) 8.

**Staerk**, W., Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, bes. der Dichter der sogen. Bußpsalmen. Eine biblisch-theologische Studie. Tübingen, 1905 (III, 75 S.) 8.

---

**Maurer**, F., Völkerkunde, Bibel und Christentum. Völkerkundliches aus dem Alten Testement. Leipzig 1905 (184 S.) 8.

**Sellin**, E., Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament. Leipzig 1905 (32 S.) 8.

**Stähelin**, F., Der Antisemitismus des Altertums, in seiner Entstehung und Entwickelung. Basel 1905. (VIII, 55 S.) 8.

**Staerck**, W., Religion und Politik im alten Israel. Vorträge. Tübingen 1905, 8.

---

**Jaspis**, J. S., Koran und Bibel. Ein komparativer Versuch. Leipzig, G. Strübig, 1905 (VIII, 103 S.) 8.

**Falk**, Fr., Die Bibel im Ausgang des Mittelalters, ihre Kenntnis und ihre Verbreitung. Köln, I. P. Bachem, 1905 (99 S.) 8.

---

**Doeller, I.**, Die Bedeutung des alttestamentlichen Bibelstudiums und seine Pflege an der theologischen Fakultät der k. k. Universität in Wien. Antrittsvorlesung. Wien, Mayer & Co., 1905 (21 S.) 8.

---

תורה נביאים וכתובים, Biblia Hebraica adiuvantibus G Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein. V. Ryssel edidit Rud. Kittel, Pars I, Leipzig 1905 (X, 522 S.) 8.

---

**Jacob, B.**, Der Pentateuch. Exegetisch-krit. Forschungen. Leipzig, Veit & Co., 1905 (VIII, 412 S.) 8.

**Böhmer, J**, Das erste Buch Mose, ausgelegt für Bibelfreunde. Stuttgart 1905 (VIII, 495 S.) 8.

**Haller, M.**, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen. Bern 1905 (VII, 160 S.)

**Neteler, B.**, Das Buch Genesis der Vulgata u. des hebräischen Textes, übers. u. erkl., Münster, Theissing 1905 (VII, 261 S.)

**Redpath, H. A.**, Modern criticism and the book of Genesis. London 1905 (93 S.) 8.

**Strack, H. L.**, Die Genesis übersetzt und ausgelegt. 2 neu durchgearb. Auflage. München 1905 (VII, 180 S.)

**Peters, N.**, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papirus Nash, untersucht. Freiburg i. B. 1905 (51 S.) 8. 1 Taf.

**Hoffmann**, Das Buch Leviticus. Übersetzt und erklärt. 1 Halbb. Lev. I–XVII. Berlin 1905 (VIII, 479 S.) 8.

---

**Vodel, Fr.**, Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes. Leipzig 1905 (60 S.)

---

**Zapletal, V.**, Das Deboralied erklärt. Freiburg (Schweiz), Univ.-Buchhandlung, 1905 (VII, 52 S.) 8.

**Schloegl, N.**, Libri Samuelis. Wien 1905 (CXXXV, 66 S.) 8.

**Nagl, E.**, Die nachdavidische Königsgeschichte Israels. Ethnographisch und geographisch beleuchtet. Wien, C. Fromme, 1905. (XVI, 356 S.) 8.

---

**Condamin, A.**, Le livre d'Isaie. Traduction critique avec notes et commentaires. Paris 1905 (XIV, 401 S.) 8.

**Maclaren, A**, Book of Isajah, chap. I–XLVIII. London 1905 (346 S.) 8.

**Wilke, Fr.**, Jesaja von Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja. Leipzig, Dietrich, 1905 (IV, 128 S.) 8.

**Cornill, C. H.**, Das Buch Jeremia erklärt. Leipzig, Ch. H. Tauchnitz, 1905 (LII, 536 S.) 8.

**Ramsay, A.**, Studies in Jeremiah. London 1905 (304 S.) 8.

**Jahn, G.**, Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt. Übers. u. krit. erl. Leipzig, E. Pfeiffer, 1905 (XX, 363 S.)

**Waller, C. H.**, Amos. London 1905 (112 S.) 16.

---

**Ehrlich, A. B.**, Die Psalmen. Neu übersetzt und erklärt. Berlin 1905 (VI, 438 S.) 8.

**Meyer, F.**, Das Buch Hiob, für die Gemeinde metrisch übersetzt und erklärt. Dorpat (Riga) 1905 (111 S.) 8.

**Halévy, I.**, Recherches bibliques. Notes pour l'interprétation des psaumes, les chants nuptiaux des cantiques, les livres d'Osée, d'Amos, de Miché etc. Paris 1905 (87 S.) 8.

**Zenner, I. K.**, Beiträge zur Erklärung der Klagelieder. Freiburg i. B. 1905 (III, 42 S.) 8.

**Gerson, A.**, Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Ein Kommentar zum biblischen Buche Kohelet. Frankfurt a. M. 1905 (VII, 122 S.)

**Zapletal, V.**, Das Buch »Kohelet«. Kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt. Freiburg 1905 (XIII, 243 S.) 8.

---

**Neumark, L.**, Lexikalische Untersuchungen zur Sprache des jerusalemischen Pentateuch-Targums. 1. Heft. Berlin 1905 (48 S.) 8.

**Levy, A.**, Das Targum zu Kohelet. Nach südarabischen Handschriften herausg. Berlin 1905 (XIII, 40 S.) 8.

---

**Rosenwasser, E.**, Der lexikalische Stoff der Königsbücher der Peschitta unter Berücksichtigung der Varianten als eine Vorarbeit für eine Conkordanz zur Peschitta. Alphabetisch dargestellt. Berlin 1905 (130 S.) 8.

## IV. Jüdische Geschichte und Literatur.

**Steinschneider, M.**, Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften zusammengestellt. I. Abteilung: Bibliographie der hebräischen Schriften. Frankf. a. M., J. Kauffmann, 1905 (XII, 190 S.)

---

**Schlatter, A.**, Geschichte Israels v. Alexander dem Großen bis Hadrian. 2. erw. Auflage. Calw. u. Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1906 (358 S.) 8.

**Schmidt, F.**, Vor 1900 Jahren. Rückblick auf Begebenheiten in Palästina vor 1900 Jahren. Leipzig 1905 (123 S.)

**Friedländer, M.**, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin, G. Reimer, 1905 (XXX, 380 S.) 8.

**Bischoff, E.**, Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und »Himmelreich« in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt. (»Schriften des Institutum Judaicum« in Berlin.) Nr. 33., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905 (VI, 144 S.) 8.

---

**Bacher, W.**, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. 2. (Schluß) Teil. Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905 (VI, 258 S.) 8.

**Bloch, M.**, שערי תורת התקנות, Die Institutionen des Judentums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen geschichtlichen Reihenfolge geordnet und erläutert. III. T. Budapest [J. Fischer, Krakau] 1905(4) (124 S.) 8.

**Nathan, Dr. N. M**, Ein anonymes Wörterbuch zur Mišna und Jad hachazaka. Berlin, Nathansen u. Lamm. 1905 8.

**Mischnahtraktate,** ausgewählte, in deutscher Übersetzung. 1. Joma. Der Mischnahtraktat »Versöhnungstag« ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. T. mit Anm. versehen v. P. Fiebig. Tübingen, Mohr, 1905 (VII, 34 S.) 8.

**Hoffmann, D.**, Simon ben Jochai, Mechilta, ein halach. u. haggad. Midrasch zu Exodus nach handschriftlichen u. gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärend. Anm. versehen. Frankfurt a. M. 1905 (XVI, 180 S.) 8.

**Pollak, K.**, Rabbi Nathans System der Ethik und Moral (אבות דרבי נתן) zum erstenmale übersetzt u. mit Anm. versehen. Frankfurt a. M. 1905. (143 S.)

---

**Friedländer, S.**, Der Jerusalemische Talmud, תלמוד ירושלמי, nach rabb. handschriftlichen Noten bearbeitet und korrigiert mit einem wissenschaftlichen logischen Kommentar versehen. I. T. Jevamoth. S. Varady, Selbstverlag, 1905(6) (155/2 S.). 4.

**Ratner, B.**, אהבת ציון וירושלים, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen. Traktat Schewiith. Wilna, Selbstverlag, 1905(4). (118 S.) 8.

---

**Goldschmidt, L.**, Der babylonische Talmud, wortgetreu übersetzt u. mit kurzen Erklärungen versehen. 6. Bd. 2. Lief. 2. Hälfte. Der Traktat Baba Qamma. Berlin 1905 (S. 209—450.)

**Rapaport**, Mordché W. L'esprit du Talmud et son influence sur le droit judaïque [Extrait du compte rendu des travaux du congrès international du droit compare du 1900]. Paris 1905 (9 S.) 8.

**Schlesinger**, J., תוספות בן יחיאל, ausführlicher Commentar über Tanna debé Elijahu Rabba. Jerusalem, Druck v. J. N. Lewi, 1905(2). (124 Bl.) 2.

---

**Bondi**, J., Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon. Frankfurt a. M. 1905 (40 S.)

**Berliner**, A., Blicke in die Geisteswerkstatt Raschis. Vortrag. J. Kauffmann 1905 (24 S.) 8.

— Prof A., Die altfranzösischen Ausdrücke im Pentateuch-Commentar Raschis. Alphabetisch geordnet und erklärt. (21 S.) 8. Frankfurt a M., J. Kauffmann 1905.

**Grunwald**, M., Zum Raschi-Jubiläum. Etwas über Raschis Einfluß auf die spätere hebräische Literatur. Berlin 1905. 8.

**Salomo Jizchaki**, ספר האורה, Ha-Orah, Ritualwerk, Rabbi Salomo b. Isaak zugeschrieben. 1. H. herausg. nach einer Handschrift d. R. Chaim Joseph Dawid Asulai mit Vergleichung der Lesarten anderer Handschriften der Alliance und Dodlejana, sowie der Excerpte, die d. Hrsg. d. Sepher ha-Pardes hinzufügte. 2. H. nach oben erwähnter Oxforder Handschrift. Mit Anm. u. Einleitung v. Salomon Buber. Lemberg (M. Poppelauer) 1905 (VII, 167 u. 231 S.) 8.

— — Der Kommentar des Salomo b. Isaak über den Pentateuch. Nach Handschriften, seltenen Ausgaben und dem Talmud-Kommentar des Verfassers, hergestellt von A. Berliner. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1905 (XXIV, 452 S.) 8.

**Toledano**, J. M., אפריון, Zusammenstellung sämtlicher Superkommentare über den Pentateuchkommentar des R. Schlomo b. Isaak (Raschi), Druckwerk und Handschriften nebst Ergänzungen zum Superkommentar Samuel Almosninos, sowie Proben aus dem Superkommentar des Jehuda ibn Chabib, nach einer Handschrift aus dem Jahre 1598. Zur Wiederkehr des 800 jährigen Sterbetages Raschis herausgegeben. Jerusalem, Selbstverlag des Verf. in Tiberias 1905 (25 Bl.) 8.

**Schwarz**, A., Der Mischneh Torah, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den 700 jährigen Todestag Maimunis. Karlsruhe, G. Brann'sche Hofbuchdruckerei, 1905 (230 S.)8.

(Schluß folgt.)

---

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

## Das Buch Esther in geschichtlicher Beleuchtung.

Von Sigmund Jampel.

(Schluß.)

**21.** Der auf dem ersten Moment allerdings absonderlich klingende Bericht (3, 10—11), daß der König dem Haman, die Ausrottung eines ganzen Stammes ohneweiteres gestattet habe, verliert viel von seiner Absonderlichkeit, wenn man einerseits den Wortlaut des Textes genau berücksichtigt und andererseits diesen Bericht im Lichte der wirklichen ethnographischen und politischen Verhältnisse des alten Persiens zu begreifen sucht. Schon unter den 10 Stämmen des ureigentlichen persischen Zendvolkes, gab es nicht weniger als 4 Nomadenstämme, welche ein durchaus wildes Beduinenleben führten und weder einem Gesetze noch irgend einer Staatsgewalt sich fügten[1]), und zwar in der Weise, daß selbst der persische Großkönig ihnen Tribut zahlen mußte, wenn er ihr Gebiet passieren wollte[2]). Die Klassiker wissen von zahlreichen erfolglosen Kriegen zu berichten, die der persische König gegen diese Stämme zu führen hatte. Und nun erst gar die ungeheure Menge der Hirten- und Reitervölker, die von den Griechen durch die Gesamtnamen Skythen und Saken bezeichnet wurden, und die von der turanischen Gegend an bis fast in die Mitte des heutigen europäischen Rußlands hausten, deren verheerende und verwüstende Einfälle in die medisch-persischen Gebiete die zeitgenössischen Schriftsteller gar nicht grauenhaft genug schildern können! Vor ihren kriegerischen Wanderhorden, die mit ihren schnellen Rossen mordend und raubend in die Länder einbrachen, zitterte ganz Vorderasien. Diese zahllosen Raubstämme waren es,

[1]) Nach Niebuhr (Reisen in Arabien 110), befinden sich diese Stämme heute noch in solchen Zuständen.

[2]) Herod. 1, 125. Xenoph. Cyr. 1, 2, 5.

welche ganz Medien unter Kyaxares verwüstet haben. Gegen diese zersprengten Horden hat Darius I., der Vater unseres Ahašveroš, mit einem Heere von mehr als 700.000 Mann unglücklich gekämpft; auch unter Ahašveroš wurden persische Provinzen nicht selten von diesen wilden Stämmen heimgesucht.

Vergleicht man damit Hamans Worte 3, 8: »Es existiert ein Volk (Horde) zersprengt und zerstreut unter allen Völkern deines Reiches, durch ihre Bräuche von allen Völkern geschieden, dem königlich-persischen Gesetze sich nicht unterwerfend« u. s. w.[1]) so erscheint es doch in hohem Grade wahrscheinlich, daß der stets von Hofintriganten bevormundete König, welchem Haman erkenntlich einen Stammesnamen nicht genannt hat, diese Hamansche Anklage auf irgend eine dieser herumstreifenden Horden bezogen habe. Vergessen wir nicht, daß wir es mit einem König zu tun haben, der, wie kein anderer persischer Herrscher vor wie nach ihm, ein unselbständiger Schwächling war, der, den Weibern und Günstlingen preisgegeben, einzig in seiner sonderbaren Art dasteht, den Justin[2]) mit Recht »einen großen Körper ohne Kopf« nennt. Was Wunder, wenn ihm einmal sein Großvezier — gegen den auch die tapfern persischen Könige ohnmächtig waren[3]) — in einem launischen Moment für eine Maßregel das Jawort entlockte, welches ein persischer König als solcher nicht mehr rückgängig machen konnte[4]). Und bestand denn nicht das ganze Leben des Ahašveroš aus einer langen Kette solcher verhängnisvoller Streiche, welche jegliche Spur des männlichen Ernstes vermissen lassen? Trug nicht die ganze Art seiner Kriegführung einen nahezu

---

[1]) Zu der von Haman gebotenen Summe, wie zur Weigerung des Königs, vgl. Herod. 7, 35—38, auch 116—119 und Plut. Art. 4, 5.

[2]) II, 11.

[3]) Herod. 3, 120. Spiegel, Eran. Alt. III, 134.

[4]) Spiegel, Avesta II, LV u. v. A.

kindischen Charakter? Den ernsten Ratschlägen eines Artabanus begegnet er mit knabenhaftem Leichtsinn und mit beispielloser Starrköpfigkeit[1]). Der Übermut am Beginne des Krieges schlug beim ersten Anstoß in Salamis in Feigheit um. Sein unzählbares Heer samt den unermeßlichen Schätzen seines Reiches läßt der Großkönig plötzlich im Stich, flieht nachhause und vergeudet seine Zeit und seine Kraft in Weibertücken und Haremspolitik, während seine Heere im westlichen Vorderasien noch mehrere Jahre mit Mißerfolg kämpften und sein Reich mit jedem Tag tiefer sank. Oder war nicht sein Umgang mit seiner nächsten Umgebung, ganz entsprechend den Schilderungen unseres Estherbuches? Das törichte Ansinnen an seinem Bruder, seine Gattin ohne Grund zu verstoßen[2]), die Anschläge auf das Leben seines Bruders[3]), die Preisgabe seiner Schwägerin an das Messer der Amestris[4]), die Leichenschändung des Leonidas[5]), das Vergraben lebendiger Kinder[6]), das Töten des treuen Schiffers, dem er zugleich die Krone verlieh[7]), der blöde Befehl, das Meer zu peitschen[8]) und die Erbauer der Brücken am Hellespont hinzurichten, weil sie die Natur nicht zwingen konnten[9]), die grausame Tötung des Sohnes seines opferfreudigen Gastwirtes, der 20.000 Talente zu den Kriegskosten freiwillig beisteuerte[10]) — das alles und noch viel Ähnliches sind genügsam bekannt und beleuchten grell den Charakter des Mannes. Wenn in der Anklage Hamans auch das abweichende religiöse

[1]) Herod. 7, 101—104. 209—234.
[2]) Herod. 9, 111.
[3]) ibid. 9, 113.
[4]) ibid. 9, 112.
[5]) ibid. 7, 238.
[6]) ibid. 7, 114.
[7]) ibid. 7, 118.
[8]) ibid. 7, 35.
[9]) ibid.
[10]) ibid. 7, 38—39.

Moment mitbetont wird, so wird er wohl gewußt haben wie sehr dies auf die intolerante Gesinnung des Ahašveroš zündend wirken müsse. Ist es doch derselbe Ahašveroš, der in seinem religiösen Fanatismus sich roh an den babylonischen Heiligtümern vergriffen hat[1]), während seine Vorfahren Cyrus und Darius bei ihren Eroberungen diese nicht anzutasten wagten[2]), und der auch die griechischen Tempel, denen Darius I. den größtmöglichsten Schutz angedeihen ließ[3]), so gründlich zerstörte und plünderte, daß die Makedonier es sich später zur Aufgabe machten, diese Tempelschändungen zu rächen[4]). Wenn wir bei Xenophon lesen, daß der persische König zugleich Oberpriester der Zendreligion war[5]), oder daß er Mitglied der Magier war[6]), und wenn die klassischen Schriftsteller sonst von religiöser Intoleranz der persischen Herrscher berichten[7]), so haben sie damit gewiß unseren Ahašveroš in erster Linie gemeint.

Diese den zeitgenössischen Berichten und Zuständen durchaus entsprechende Darstellung des Vorgehens Ahašveroš und Hamans macht es uns begreiflich, warum Haman sein Edikt schon 11 Monate vorher erlassen habe. Von der in einem günstigen Momente erhaschten königlichen Zustimmung muß eben so rasch als möglich in offizieller

---

[1]) Strabo. 16, 1, 5. Arrian 7, 17. 3, 16. Diodor 2, 9. 17, 112. Herod. 1, 183. 3, 158—60.

[2]) Cyrus-Inschriften in K. B. III, 2. Herod. 1, 183. Ktesias Pers. 21—22. Herod. hebt das Abweichen des Ahašveroš von der Toleranzpolitik seiner Vorfahren deutlich hervor. Unbegreiflich ist, wieso Delitzsch M. D. O. 7, 21 die Eroberung Babels durch Ahašveroš in die Zeit nach dem griechischen Krieg verlegt gegen Ktesias a. a. O.

[3]) Vrgl. die Gadata-Inschrift. Vrgl. auch Herod. 2, 110. Diodo 1, 58, 4.

[4]) Strabo 7, 38. Arrian 7, 17.

[5]) Cyrop. 8, 5, 26. 4, 5, 17.

[6]) Spiegel, Eran. Alt. 3, 606.

[7]) Herod. 1, 187. 3, 16, 25, 19, 29, 37, 95. 6, 101. 8, 33, 53. Strabo 14.

Weise Gebrauch gemacht werden, um eine Änderung des Entschlusses ganz unmöglich zu machen. Wir wissen, daß in Persien jeder Ratsherr den ungünstigen Ausgang seines Rates mit seinem Leben bezahlen mußte. Wir wissen ferner, daß persische Könige ihre zu hohen Staatswürden gelangten Günstlinge häufig so sehr fürchteten, daß sie zu den verwerflichsten Mittel griffen, um sie durch List oder Meuchelmord aus dem Wege zu schaffen[1]). Eine solche Szene spielt sich hier vor unseren Augen ab. Haman, der dem König über den Kopf gewachsen war und durch die Einladung Esthers auch noch die Eifersucht des Königs reizte[2]), mußte durchaus beseitigt werden. Die Anklage Esthers und Charbonas kam dem König daher sehr gelegen und die Verstoßung des Günstlings folgte ihr auf dem Fuße[3]).

Der Text belehrt uns ausdrücklich, daß Ahašveroš in allem Ernst nicht wußte, um was für eine »zersprengte und zerstreute Horde« es sich hier handelte. Wir bekommen damit eine Antwort auf die Frage: wieso der König einige Tage nach dem Hamanschen Erlasse den Juden Mordechai dekorieren ließ, ohne zu bemerken, daß er als ein Jude dem Tode geweiht sei[4]). Wir begreifen auch, wieso der

[1]) Spiegel, Eran. Alt. II, 325.

[2]) Wenn Haman auf dem Gipfel seines Glückes sich auch seiner vielen Söhne rühmt (5, 11), so finden wir auch Herod. 1, 24, 136. Strabo 7, 44. 15, 734, daß kinderreiche Väter sogar Prämien vom König bekommen. Zu 5, 3, 6. 7, 2. vrgl. Herod. 9, 109.

[3]) Es ist keineswegs die racheschnaubende jüdische Phantasie des Verfassers, die die unschuldigen Söhne Hamans umbringen läßt Herodot 4, 69 berichtet ausdrücklich »die aber der König umbringen läßt, deren Söhne werden auch nicht verschont, sondern alles was männlich ist, tötet er«. Wie Esther das konfiszierte Haus Hamans bekommt, so bekommt auch nach Herod. 9, 116, ein verdienstvoller Beamte ein konfisziertes Haus von Ahašveros geschenkt.

[4]) Gegenüber dem Einwurfe: daß es Haman doch nicht einfallen konnte, einen Mann töten zu wollen, der sich um das Leben des Königs verdient gemacht habe, sei darauf aufmerksam gemacht,

König durch Esthers Anklage so unangenehm überrascht wird, während Haman entsetzt und beschämt dasteht, ohne zu seiner Entschuldigung geltend zu machen, daß doch der König ihm die Erlaubnis dazu erteilt habe.

Es ist schon von jeher darauf hingewiesen worden, daß solche Anschläge gegen ein ganzes Volk im alten Orient nicht vereinzelt dastehen. Man erinnert hierbei gewöhnlich an die vollständige Niedermetzlung sämtlicher in Asien wohnender Italiker an einem Tage unter Mithridates. Es hat aber auch in Persien selbst nicht an Versuchen gefehlt, sämtliche persische Juden zu töten und ihre Güter zu konfiszieren[1]). Orelli sagt: »die armenischen Hetzereien der Gegenwart beweisen, daß die Vernichtung eines ganzen Stammes ja möglich ist[2])«. Wir dürfen jetzt entsetzlichere Worte hinzufügen, daß die russischen Judenabschlachtungen der jüngsten Zeit einen noch viel deutlicheren Beweis dafür bieten.

**22.** Was die Erwägung anbetrifft: daß man Haman doch nicht die Torheit zutrauen dürfe, er habe den Juden sein Vorhaben 12 Monate vorher kundgetan, diese hätten

daß zwischen der Verschwörungsanzeige Mordechais und seinem Konflikte mit Haman ein Zeitraum von 5—6 Jahren liegt. (2, 16, 21. 3, 7.) Muß Haman schon 6 Jahre vorher am persischen Hof gewesen sein? War es überhaupt so bekannt, daß Mordechai an dieser Entdeckung beteiligt sei? Nach 3, 3 מדוע אתה עובר את מצות המלך glaubte Haman zur Hinrichtung Mordechais ganz berechtigt zu sein.

Die 8, 15 geschilderte Dekoration Mordechais entspricht glänzend den zeitgenössischen Schilderungen. Der königliche Mantel ist aus Purpur und halbweiß (Xenoph. Cyr. 8, 3, 13) לבוש מלכות תכלת וחור" auch der persische Feldherr Masistios trug ein Purpurgewand (Herod. 9, 22). Dem Izates war es seiner Verdienste wegen erlaubt, eine goldene Tiara zu tragen "עטרת זהב גדולה" wie der König selbst. (Joseph. Antiqu. 20, 3, 3.) Auch der Baumeister Jehen bekam seiner Verdienste halber, u. a. auch eine goldene Krone (Königsbuch 2005) mit einer goldenen Tiara beschenkte Ahašveroš auch seinen Steuermann, der ihm das Leben gerettet hat. (Herod. 8, 118.)

[1]) Fürst, Kultur- und Literaturgesch. d. Juden. Asien 244—269.

[2]) REPT. zu Esther.

des Todes gewärtig, doch nicht ein Jahr lang die Hände müßig in den Schoß gelegt, so läßt sich zu dem oben gesagten, noch ergänzend hinzufügen, daß Haman sein Vorhaben, in Wirklichkeit nur den allerobersten Staatsbehörden nicht aber der weiten Öffentlichkeit mitgeteilt habe. Man beachte nur genau, daß sowohl beim Edikte Hamans, als auch bei denjenigen Mordechais (3, 12—14. 8, 9—13) stets auf die ausführliche Mitteilung des jeweiligen Ediktes, eine kurze, nichtssagende Wiederholung (פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה וגו׳) folgt. Wozu diese Rekapitulation nach ausführlicher Inhaltsangabe? Schon R. Elieser del Medigo, Reggio und Malbim haben nahezu das Richtige vermutet, wenn sie meinen, daß es sich hier um zweierlei Mitteilungen, um eine ausführliche an die hohen Staatsbeamten אחשדרפני המלך והפחות und eine sehr kurze an das Volk handle. Der genaue Inhalt nämlich (3, 12 f.) להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים und (8, 9 f.) להשמיד להרוג ולאבד את כל חיל עם מנער ועד זקן ומדינה הצרים אותם טף ונשים wurde nur den hohen Beamten vertraulich mitgeteilt. Die kurze Rekapitulation dagegen (פתשגן הכתב) war für die Öffentlichkeit bestimmt (גלוי לכל העמים), wie ausdrücklich bemerkt ist. Diese letztere Angabe enthielt nichts mehr als, daß man für den 13. Adar sich bereit halten solle (להיות עתידים ליום הזה). Im Edikte Mordechais enthielt die kurze Angabe wohl auch noch die Andeutung להנקם מאויביהם, um die Judäer merken zu lassen, worauf sie sich vorbereiten sollen[1]).

[1]) Diese Art der Verbreitung wichtiger Kabinetsordres war im Kanzleiwesen des Altertums allgemein. Aus der römischen Zeit wissen wir, daß es bei allen amtlichen Schrifstücken neben der ausführlichen scriptura interior noch eine kurze scriptura exterior gab. (Duhm. L. C. B. 1904, 875.) Vom nachbiblischen Judentum wissen wir dies aus der Mischnah (Baba bathra) גט פשוט עדיו מתוכו ומקושר עדיו מאחוריו. Stade (Z. A. T. 1885) hat diesen Brauch auch schon beim vorexilischen Judentum nachgewiesen. (Jerem. 32, 10—14 ספר המקנה את החתום ואת הגלוי). Jetzt kennen wir dieses Verfahren auch bei den alten Babyloniern. (Winkler, Forschungen III, 171 u. v. A).

In den Worten: והעיר שושן נבוכה erblicken die Kritiker eine »Phantasterei des Verfassers«, der die ganze Bevölkerung Susas der Juden wegen trauern läßt. Freilich vergessen sie dabei, daß nach 9, 6—16 die Juden gegen die nichtjüdischen Bewohner Susas sich mit Waffen verteidigen mußten, und die Apologeten sahen sich genötigt, diese Worte nur auf die in Susa wohnenden Juden zu beziehen. Allein Angriff und Verteidigung schießen am Ziele vorbei, denn der wörtliche Sinn der Wendung ist nur: »Die ganze Stadt Susa war bestürzt, ratlos, verwirrt,« weil eben dem großen Publikum nichts weiter als der Inhalt des „פתשגן", nämlich »daß man für den 13. Adar bereit sein solle,« bekannt war. Ebenso darf 4, 1 ומרדכי ידע nicht gegen alle syntaktische Regeln mit »als Mordechai davon erfuhr« wiedergegeben werden. Dieses hätte vielmehr ויודע הדבר למרדכי (vrgl. 2, 22) heißen müssen. ומרדכי ידע את כל אשר נעשה heißt vielmehr wörtlich nur: »Mordechai aber erfuhr, was vorgefallen war«. Als angesehener Mann, der im königlichen Palaste verkehrte, war ihm wohl mancher Staatsbeamte gewogen und machte ihn auf diese Gefahr aufmerksam. Die Bestürzung und Trauer, die Hamans Edikt hervorrief, ist also der durch Mordechai verbreiteten Kunde zu verdanken.

**23.** Zweifellos außerordentlich beachtenswert ist der Einwand, daß sich doch die Gesamtbevölkerung des großen persischen Reiches nicht von einem Häuflein eingewanderter Juden zwei Tage lang habe totschlagen lassen.

Allein die Ungeheuerlichkeit des Berichtes schwindet allmälich, wenn man folgende Momente berücksichtigt. Es ist vor allem von geographischem und ethnographischem Standpunkte aus ein sehr großer Irrtum, wenn man die kämpfenden Judäer der Gesamtbevölkerung des persischen Großreiches gegenüberstellt. Der Bericht über die Wegführung des Zehnstämmereiches muß im Rahmen der alten Geschichte nach dem Schema der Gegendeportation der

östlichen Stämme nach Samaria[1]), betrachtet werden. Wie die letzteren nach Samaria gebracht wurden, um mit ihnen entvölkerte Provinzen zu besiedeln, so wurden auch die israelitischen Stämme, dem damaligen Prinzip des Völkeraustausches entsprechend, nach unbevölkerten oder entvölkerten Gegenden verschleppt. Daraus folgt, daß die beinahe neun Zehntel der Gesamtjudenheit, welche nach den medopersischen Gegenden verschlagen wurden[2]), in eigenen Kolonien gewohnt haben müssen[3]). Auch die Esra 2, Neh. 7, genannten Orte, תל מלח, תל חרסה, כרוב, אדן, אמר welche bei der Rückkehr aus Babylon ein sehr ansehnliches Kontingent stellten, müssen jüdische Kolonien gewesen sein. Denn größere Städte waren die unter den unzähligen Städtenamen der babylonischen Inschriften nirgends erwähnten Orte keinesfalls. Es müssen demnach die im Estherbuche erwähnten Kämpfe nur in solchen Gegenden stattgefunden haben, wo die Juden als selbständiges Volk kenntlich waren und sich in mancher Rivalität mit den umgebenden Stämmen befanden. Die wenigen in den Städten zerstreuten verloren sich unter den anderen semitischen Elementen. Sprechen ja doch die griechischen Klassiker auch mit bezug auf Palästina nur von Phöniziern[4]).

Ob nun aber die Zahl 75.000, selbst bei dieser Betrachtungsweise, nicht immer noch eine übermäßige ist? Um uns darüber ein sicheres Urteil zu bilden, müßten wir über die damaligen ethnographischen Verhältnisse weit genauer und gründlicher unterrichtet sein, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Man bedenke übrigens, daß

---

[1]) II, Könige 17, 6—24. Sargon Annalen 42, 127. Prunkinsch 24 ff. I, Chron 5, 26.

[2]) K. A. T. 269 f.

[3]) Wenn wir die Juden in persischen Provinzen zerstreut finden (Kohut Angel, 5), so ist dies erst später in der nachmakkabäischen Zeit der Fall. (Schürer III, 23.)

[4]) Herodot 2, 104. 3, 5—7. 7, 63, 89. Strabo 7, 58 u. a.

biblische Daten und Zahlen auch schon bei unseren Alten eine besondere Behandlung erfahren haben, vrgl. z. B. B. Sota 12, 35 b zu I. Sam. 6, 19; Rosch-ha-Schanah 18 b. Tossifta das. über II. Kön. 25, 8 und die Bemerkung des R. Salomo ibn Aderet zur Stelle; Sanhedrin 21, 43 b; Megillah 13, 14; Pesachim 62; Temurah 15; Baba-mezia 91 u. s. w.

Wenn die leider allgemein verbreitete Übersetzung von 8, 17 ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם »viele Heiden bekehrten sich, aus Furcht vor den Juden zum Judentum« richtig wäre, so hätte die Kritik ganz recht, wenn sie dies als eine »große Aufschneiderei« bezeichnet. In Wirklichkeit aber bedeuten diese Worte nur: »viele der Heiden verstellten sich als Juden« u. s. w.[1]) d. h. in den Straßen, in denen bei den Metzeleien die Juden bereits die Oberhand gewonnen hatten, suchten viele Bewohner der Gefahr dadurch zu entgehen, daß sie sich als Juden verkleideten, wie etwa bei den jüngsten Judenmassakres in Rußland viele Juden Kruzifixe in ihre Fenster stellten.

24. Die Insinuation, daß unser Verfasser jeglichen Verlust an Menschenleben auf Seiten der Juden habe verneinen wollen, ist durchaus unhaltbar. Erwähnen denn andere biblische Berichte die jüdischen Verluste, außer zu paränetischen Zwecken, wie z. B. Josua 7, 4f? Bei einem Schriftchen, wie das unserige, welches lediglich den Zweck hat, dem Volke die Bedeutung des Tages zu erklären und es über seine glücklichen Erfolge freudig zu stimmen, ist dieses Verfahren um so berechtigter. Und wie beredt sind denn die Urkunden anderer Nationen des Altertums, der Assyrer, Babylonierer, Ägypter u. s. w. über die eigenen Niederlagen oder Verluste? Die fernere Frage, wieso bei einem so ernsten Kampfe, weder von einer hülfeverlangenden, noch von einer hülfegewährenden Gemeinde etwas zu hören ist, ist höchstens ein Zeugnis für die mangelhafte

[1]) Vrgl. Gersonides zur Stelle.

Berücksichtigung der damaligen politischen Verhältnisse und für die ungeheure Überschätzung der geographischen Ausdehnung dieser Rebellionen. Wir haben schon oben gesehen, daß das zweite Edikt, welches den Mordbefehl, wenn auch in umschriebener diplomatischer Weise, annulierte, schon früher eintreffen mußte, bevor noch der Inhalt des Hamanschen Erlasses der Öffentlichkeit bekannt wird. Wenn daher in der Residenzstadt Susa, wo der Morderlaß, vielleicht durch Mordechais Trauerankündigung, genauer bekannt wurde, einer mordlustigen Rotte Gelegenheit bot, gegen die Judäer los zu ziehen, so darf das gleiche durchaus nicht ohne weiteres von den anderen Städten des Perserreiches angenommen werden. Dazu bedenke man, daß das Ereignis in eine Zeit fällt, in der das persische Reich soeben niederschmetternde Schläg bei Salamis, Platäa und Mykale erhalten hat und seit Jahren in einer anhaltenden verzweifelten Fehde zu Wasser und zu Lande gegen die griechischen Heerscharen sich befand. wodurch das Ansehen des Perserreiches unermeßlichen Schaden litt, während der kopflose Tyrann auf dem Throne, die Reichspolitik durch seine Haremspolitik ersetzend, Preise ausschrieb für die Erfindung neuer sinnlicher Genüsse und seines Reiches nur insofern gedachte, als er ihm die drückendsten Steuern immerfort aufbürdete.

In solchen traurigen Zeiten, in denen dem Perserreich eine Provinz nach der andern verloren ging und im Laufe weniger Jahre auf die schrecklichen Verluste von Kypros und Byzanz die aufreibende Doppelschlacht bei Eurymedon folgte, werden die hohen Vertreter der verschiedenen Länder, zumal im persischen Westreich, wohl etwas wichtigeres zu tun gehabt haben, als nach dem Wunsche des regierenden Wüstlings die Völker innerhalb des Reiches gegeneinander zu hetzen und einen ruhigen und soliden Volksstamm niedermetzeln zu lassen, zumal ja der König selber diesen tollen Erlaß widerrufen hatte.

Wir dürfen daher mit gutem Rechte behaupten, daß die im Estherbuche geschilderten Kämpfe sich hauptsächlich in den medisch-jüdischen Kolonien abgespielt haben werden. In den westlichen Teilen des Reiches dagegen wird man von dem ganzen Vorgang kaum etwas erfahren haben, geschweige denn, daß dort große Kämpfe stattgefunden hätten, die irgend einer auswärtigen Hülfeleistung bedurft hätten.

**25.** Der Frage, wieso die Juden nach solchen Kämpfen in Persien bis auf Alexander unbehelligt wohnen konnten, ist durch die vorhergehende Darlegung eigentlich schon der Boden entzogen. Wir wissen, daß unter Artabanus mehrere mesopotamische Provinzen von jüdischen Streifzüglern längere Zeit schwer zu leiden hatten. (Joseph, Antiqu. 18, 9.) Haben die babyl. Juden später noch unter diesen Unruhen leiden müssen?[1])

Auch das ethisch-religiöse Moment des Estherbuches ist ein Gegenstand immerwährenden Tadels. Nur sehr selten hat es noch ein protestantischer Theologe unterlassen in die alte Klage über den sogenannten Rachegeist, particularistischen Heidenhaß und pharisäisch-nationalen Eigendünkel von denen das Estherbuch durchdrungen sein soll, heftig miteinzustimmen. Bei jeder noch so indirekten Berührung des Estherproblems wird die unverzeihliche Profanisierung des alttest. Kanons durch die Aufnahme des Estherbuches strenge gerügt.

Bei aller rückhaltslosen Hochachtung vor den unermeßlichen Leistungen der protestantischen Exegese und trotz des heißen Dankbarkeitsgefühles für dieselbe, von dem wir durchdrungen sind, können wir es doch nicht unterlassen zu erklären, daß die alte Leier von der inhumanen Tendenz des Estherbuches nichts anderes, als eine durch

[1]) Über die Liebe und Anhänglichkeit der späteren persischen Juden zum persischen Reiche, vrgl. B. Sanhedrin 98. Joma 10, Midrasch rabba zu Cantic I.

Luthers abfälliges Urteil vorgefaßte Meinung ist. Besonders seit Lagarde glaubt jeder protestantische Theologe seinem christlichen Gefühle nicht Genüge leisten zu können, wenn er nicht in diesem Chorus die anderen zu überbieten sucht.

Eine unbefangene Prüfung kann in der Estererzählung keine inhumane Tendenz finden. Die ganze Schilderung in Kap. 8—9 bekundet laut in jedem Worte, daß es sich hierbei jüdischerseits nur um eine Verteidigung handelt. Viermal betont der Verfasser nachdrücklich, daß die Judäer nichts anderes suchten, als für ihr Leben einzustehen und sich vor dem Feinde zu schützen (8, 11. 9, 2, 16, 22). Und wenn nun wie der königliche Erlaß (8, 12) besagt, den Juden nicht mehr gewährt wurde, als ihre Verfolger am 13. Adar unschädlich zu machen, so begreift man nicht, wie man in Esthers Bitte, daß den Juden gestattet werden möge, auch am folgenden Tag sich eventuell schützen zu dürfen, blutrünstige Absichten finden kann. Wenn auch aus Mordechais Edikt (8, 11), falls die Worte „טף ונשים ושללם לבוז" (vrgl. auch 3, 13) nicht eine einfache Redewendung der offiziellen persischen Mordbefehle sind, was höchstwahrscheinlich der Fall ist, gefolgert werden kann, daß er gleiches mit gleichem bezahlen wollte, so zeigt doch aber die dreifache nachdrückliche Betonung ובבזה לא שלחו את ידם (9, 11, 15, 16), daß der Verfasser eben mit Mordechais Handlungsweise nicht zufrieden war[1]).

Man beachte ferner, daß sowohl in Susa als auch in der Provinz nicht der Tag des Sieges, sondern »der Tag,

[1]) Wenn Siegfried (bei Nowak B. C.) dieses als Geldprotzentum bezeichnet, so fragt es sich, ob er einen ähnlichen Bericht von einer altgermanischen Horde auch so gedeutet haben würde. Viel logischer wäre es von Siegfried, die Treue des Berichtes zu bewundern, der von seinem Helden Mordechai keine Handlung verschweigt, obgleich er selbst sie mißbilligt.

an dem sie Ruhe fanden« zur Feier eingesetzt wurde (9, 16—22). Dies geschieht nicht anderswo, wo man an dem Kampfe selbst seine Freude hat.

---

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchung. Ihr Ergebnis wollen wir kurz zusammenfassen:

Der erste Abschnitt Jahrg. 1905, 405—426 u. 513—533 hat gezeigt, daß die allgemeine Annahme der modernen Exegese, nach der die alten Gesetzeslehrer Israels die Echtheit der Esthererzählung angezweifelt hätten, als ein auf ungründlicher Kenntnis der Quellen beruhender Irrtum zu verwerfen ist. Es ist vielmehr gezeigt worden, daß sämtliche Gelehrte der nachbiblischen und talmudischen Zeit, auch solche, die die kanonische Würde des Esterbuches bestritten, von der absoluten historischen Echtheit seines Inhaltes voll und ganz überzeugt waren, ja ihn sogar für inspiriert gehalten haben. Es ergab sich ferner, daß die gegen die Kanonisierung des Esterbuches mehrfach geäußerten Bedenken lediglich sittlich-religiöse Motive zu Ausgangspunkten hatten, und daß nur solche Rücksichten bei einigen den Wunsch anregten, dieses unliebsame Ereignis der Kenntnis des großen Publikums zu entziehen[1]). Allein der volkstümliche Charakter und die fesselnde Darstellungsweise des Büchleins haben der Erzählung eine große Beliebtheit beim Publikum verschafft. Da nun die Bestrebungen, die Esthergeschichte zu ignorieren, wegen ihrer Popularität erfoglos blieben, so begnügte man sich damit, dem Feste durch die äußere Gestaltung des Buches und der Feier einen nichtreligiösen Charakter aufzuprägen.

Im Hinblick auf das Gebot in Exod. 17, 14 ff. fand man es sogar für angemessen, dem Drängen von persisch-

[1]) Wäre ja auch die Gesch. der makkabäischen Helden durch die Nichtkanonisierung der hebr. Makkabäerbücher in Vergessenheit geraten, wenn nicht die griech. Übersetzung sie uns erhalten hätte. Vgl. auch Nöldeke. Momsens Darstellung u. s. w. 15.

jüdischer Seite nachzugeben und die Geschichte zum Zeichen der Dankbarkeit gegen Gott zur alljährlichen Verlesung zu bringen, wodurch dieses Buch neben dem Pentateuch das meistbekannte geworden ist. Dieser Popularität ganz allein und nicht der Freude an der Heidenabschlachtung, wie die modernen Exegeten meinen, ist es zu verdanken, daß die Interpreten, Kanzelredner und Midraschisten ihm eine große und weitgehende Beachtung schenkten[1]).

Nimmt man zu diesem klaren Ergebnis, daß das Estherbuch bei seiner Entstehung als eine durchaus authentische Urkunde galt, noch hinzu, daß es, wenigstens in seiner heutigen Form, nicht vor der alexandrinischen Zeit entstanden sein kann, womit auch die konservativsten Exegeten übereinstimmen (vrgl. unten Anhang), so dürfte auch dieser Umstand als ein gewichtiger Beweis für die Geschichtlichkeit des Buches anzusehen sein. Denn wie konnte sonst dieses Buch im ersten vorchristlichen Jahrhundert schon von allgemeiner Geltung sein, wenn es erst eine oder zwei Generationen vorher als bloßer Roman in die Öffentlichkeit getreten wäre? Und nun gar, wenn nach der modernen Exegese es erst in der nachmakka-

[1]) Daß die Bestreitung der Kanonizität Esthers lediglich aus ethischen Motiven sich herleitet, beweist aufs eklatanteste die Tatsache, daß gerade am Hofe verkehrende und oft mit Heiden disputierende Gelehrte es waren, welche unserem Buche die kanonische Sanktion nehmen wollten. Unter den Tannaim war es R. Josua, der einzige Tanna, der dem kaiserlichen Hofe nahe stand (B. Megilla 7a, Hagiga 5b), und unter den Amoraim war es Samuel, der Liebling des persischen Königs Schapur I. (B. Taanith 7, Pesach 54, Sabbath 53, Sukkah 53, Baba-bathra 3, Moëd-katan 26, Schebuoth 35, Gittin 10 u. a.) der die Disputation mit persischen Gelehrten sich zur Lebensaufgabe machte (B. Sanhedrin 48. Aboda-sara 18, 43. Rosch-haschanah 24. Sabbath 75 u. Ö.). Vrgl. dagegen seinen Freund Rab (Aboda-sara 10 b). Zum richtigen historischen Verständnis des talmudischen Spruches: „כל הספרים עתידים לבטל חוץ מתורה ומגלת אסתר". vrgl. die Note des Abr. b. David zu Maimon. Hilchoth Megilla.

bäischen Zeit (140—150 Vorch.) entstanden wäre! Ist es denkbar, daß ein neu aufgetauchter Roman schon nach wenigen Jahrzehnten von allen Gesetzeslehrern des Judentums als ein historisches Dokument angesehen worden wäre?

War doch die Entstehungszeit des Esterbuches allgemein zugestandenermaßen eine Zeit, in der das ganze Religionswesen unter der Diktatur von Synhedrialkonsistorien gestanden hat. Haben doch in diesen Zeiten Männer wie Jose ben Joëser aus Zerea, Jose ben Jochanan aus Jerusalem, Josua ben Perachja, Nittai aus Arbela, Jehuda ben Tabbai, Simon ben Schetach an der Spitze von Lehrhäusern gestanden, in denen die minimalsten Religionsfragen aufs Peinlichste geprüft wurden?[1]) Und dabei sollte eine zweitägige religiöse Feier auf Grund einer bis dahin unbekannten Sage ohne weiteres allgemein üblich gewesen sein?

Diesen so naheliegenden Schluß sind wir jetzt zu ziehen berechtigt, nachdem wir sämtliche Purimhypothesen dem Leser vorgeführt, sie im einzelnen geprüft und gefunden haben, daß sie alles eher als geeignet wären, das Purimproblem auch nur um einen Schritt seiner Lösung näher zu bringen[2]).

Es blieb nun nur noch übrig, einerseits die volkstümliche Auffassung der Purimereignisse nach dem klaren Wortsinn des Textes zu korrigieren und andererseits die

---

[1]) Mišna, Chagiga II, 2. Edijoth 8. Sota 6, 10. Jerus. Sekalim 2. B. Sota 47. Temura 16. Aboth I, 1—10 u. s. w.

[2]) Die von dem amerikanischen Assyriologen Paul Haupt, in seiner soeben erschienenen Untersuchung »Purim« neu aufgestellte Estherhypothese ist in Wirklichkeit nur ein Sammelsurium aus den oben behandelten Hypothesen Jensens, Erbts, Schwallys, Winclers usw. Da wir diese Hypothesen oben schon auf ihren Wert, bezw. Unwert kennen gelernt haben, so können wir hier darauf verzichten, auf dieses Hauptsche Konglomerat des Näheren einzugehen.

Hauptzüge der Estererzählung im Lichte zeitgenössischer Verhältnisse zu betrachten.

Die Erörterung des ersten Punktes, auf den wir das Hauptgewicht legten, zeigte, daß eine große Anzahl der Undenkbarkeiten und Ungeheuerlichkeiten, die aus dem Estherbuche herausgelesen werden, bei aufmerksamer Lektüre in Wahrheit darin garnicht enthalten sind.

Die Vergleichung der erzählten Ereignisse mit der orientalischen Geschichte hat gezeigt, daß die meisten Dinge, die nach unserem europäischen Empfinden als absolute Unmöglichkeit erscheinen, im Rahmen der zeitgenössischen Verhältnisse betrachtet, nicht nur als eine Möglichkeit, sondern sogar als eine Notwendigkeit erscheinen, und zwar dermaßen, daß eine fachmännische Betrachtung diese Momente, wenn sie fehlten, sehr vermissen würde.

Interessant ist dabei die Tatsache, daß während von Seiten der Nichtorientalisten unserem Verfasser völlige Unkenntnis der persischen Sitten zum Vorwurf gemacht wird, es gerade die berufensten Persologen, wie Niebuhr, Heeren, Justi, Rawlinsohn, Spiegel, Oppert, Dieulafoy[1]) u. v. a. sind, welche die treue Wiedergabe der altpersischen Sitten und Gebräuche in unserem Buche garnicht genug bewundern können.

[1]) Dieulafoy, ein Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Paris, hat in den letzten anderthalb Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts im Auftrage der französischen Regierung in Persepolis und Susa, den beiden Residenzstädten des altpersischen Reiches, große Ausgrabungen veranstaltet und hat das besondere Verdienst, in der Akropolis von Susa den Palast unseres Ahašveroš blosgelegt und untersucht zu haben. Die topographische Übereinstimmung zwischen den Schilderungen unseres Buches und der Wirklichkeit, ist außerordentlich überraschend. Da dieses sehr groß angelegte Buch von [illegible] auch schon seines unerschwinglichen Preises wegen (zirka 100 Fr.) nur sehr wenigen zugänglich ist, so lassen wir die ganze Partie des Buches, welche die Topographie des Esterbuches behandelt, in einer vom Verfasser autorisierten deutschen Übersetzung im Sonderabdrucke vorliegender Estheruntersuchungen als Anhang folgen.

Haben wir somit in den ersten zwei Abschnitten unserer Untersuchung gesehen, daß sobald wir die Geschichtlichkeit des Estherbuches fallen lassen, wir uns durch unzählige Räthsel und ganz besonders durch das Purimproblem jeden Ausweg versperren, so hat uns der dritte Abschnitt gezeigt, daß wir bei Aufrechterhaltung der Geschichtlichkeit Esther eine gerade, von jeglichem Hindernis und Anstoß freie Bahn vor uns haben. Dadurch aber ist die Echtheit der Esthergeschichte und die Geschichtlichkeit des Purimfestes zur Evidenz erwiesen.

**Anhangsweise nur noch einige Worte über Alter und Heimat des Buches Esther.**

Wir haben im ersten Abschnitt einige sehr wertvolle talmudische Notizen behandelt und glauben den richtigen Sinn derselben gefunden zu haben. Wir konnten die Bemerkungen aber dort bisher nur subjektiv verwerten; d. h. da die Geschichtlichkeit Esthers dort noch eine offene Frage war, so durften wir die Berichte dieser talmudischen Quellen, welche die Authentie Esthers zur unbedingte Voraussetzung haben, nur auf ihren Sinn, nicht auf ihren historischen Wert prüfen. Haben wir nunmehr den Inhalt der Esthererzählung als authentisch kennen gelernt, so dürfen wir auch diese Notizen nach ihrer geschichtlichen Seite hin untersuchen. Zuerst aber müssen wir über Ort und Zeit der Entstehung unseres Buches im klaren sein. Daß das Buch in seiner heutigen Form nicht von Mordechai und Esther verfaßt sei, lehrt schon die talmudische Überlieferung, welche die Männer der großen Versammlung zu seinen Verfassern macht. Gegen die Autorschaft Mordechais und Esthers spricht im Buche, wie es uns heute vorliegt, fast jeder Satz. Erstens würde ein

Zeitgenosse des Ahašveroš ihn nicht so archaistisch schildern, wie dies 1, 1 der Fall ist. Zweitens würde er gewiß auch etwas über den Zweck der 1, 2—10 beschriebenen Reichskonferenz berichten. Drittens wüßte er wohl auch etwas näheres über das Verhältnis von Vašti und Esther zu der Amestris, die sowohl Herodot als auch Ktesias kennt. Viertens hätte er uns auch über die klaffende Lücke von vier Jahren (1, 1. 2, 1, 16) nicht im Unklaren gelassen. Fünftens schildert doch 9, 19 jedenfalls einen alten Brauch. Sechstens kann 9, 10—23 ebensowenig von Mordechai allein herstammen, wie 9, 29—32 von ihm und der Esther zusammen. Siebentens muß auch 9, 24, 26 aus einer Zeit stammen, in der die Bedeutung von »Pur« nicht mehr bekannt war. Achtens schaut 9, 28, 31, 32. 10, 2—3 auf eine generationenlange Erfahrung zurück. Es kommen dazu auch noch die sehr späten Hebraismen, auf die schon Zunz hingewiesen hat z. B. אונס, ראיות, נזק, מאמר, תכריך, הצלה und die Mischnahdialekte wie z. B. עובר את מצות המלך, יו"ט, יעברו, יעבור u. s. w. Hieraus muß mit Bestimmtheit gefolgert werden, daß das Buch, wenn auch auf Grund zeitgenössischer Aufzeichnungen (9, 20, 23, 29, 30 f.), erst in sehr später Zeit, wahrscheinlich in der nachmakkabäischen, seine heutige Fassung erhalten hat.

Man beachte ferner, daß dieses winzige Büchlein mehr persische Worte enthält, als alle anderen aus der persischen Zeit stammenden biblischen Schriften insgesamt, daß z. B. die Schriften von Chaggai, Secharia, Maleachi und die Chronik nur ganz vereinzelt persische Worte enthalten, und daß selbst die von den persischen Höflingen Esra und Neh. stammenden Partien verhältnismäßig noch nicht den vierten Teil so reichhaltig an persischen Worten sind (in Esther zirka 60 persische Worte in 167 Versen, in Esra-Neh. dagegen zirka 55 Worte in zirka 700 Versen). Diese Tatsache erklärt sich nicht durch eine in persischer Sprache abgefaßten Unterlage, sondern fordert notwendig, daß

auch unser Buch für ein der persischen Sprache kundiges Publikum geschrieben sein soll. Nimmt man noch dazu die bewundernswerte Treue in der Wiedergabe dieser Worte, was ein etymologisches Verständnis derselben voraussetzt, so gelangt man dadurch zu der Überzeugung, daß die Heimat unseres Buches nicht Palästina, sondern Persien gewesen ist.

Wir hatten schon oben S. 651 Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß die landläufige Vorstellung, als wäre das altpersische Weltreich wirklich so zentralisiert gewesen, daß alle tributären Nationen für all ihr Schaffen und Tun stets die Weisungen von der Residenz abgewartet hätten, eine große Unvertrautheit mit den zeitgenössischen Verhältnissen verrät. Daß gerade die Befehle der Despoten hinter deren Rücken am allerwenigsten befolgt wurden, ist in historisch-wissenschaftlichen Kreisen jedermann geläufig. Wie muß dies erst der Fall gewesen sein bei den vorderasiatischen und syrischen Völkern, zu denen eine königliche Botschaft erst nach einigen Monaten gelangen konnte. Die Satrapen, die in der Behistuninschrift mit Recht »Könige« genannt werden, waren, wenn auch offiziell dem Großkönig unterstellt, doch in ihren Ländern wirkliche Alleinherrscher[1]). Bedenkt man noch, daß die Völker des persischen Weltreiches noch 12 Jahre lang verzweifelt mit den Griechen fochten und eine Niederlage nach der anderen erlitten, während ihr Despot sich in seinen Harem einschloß, so kann man sich denken, welche Beachtung die Satrapen seinen blöden Mordbefehlen geschenkt haben werden, zumal ein Widerruf des ersten durch das zweite Edikt eintraf, bevor die Öffentlichkeit vom Inhalt des ersten Erlasses etwas erfahren hatte. Die Juden außerhalb der eigentlichen Persis sind daher weder von dieser Gefahr,

[1]) Vrgl. z. B. Herod. I, 192. 4, 166—167, 200—204 u. s. w.

noch von der Erlösung aus derselben irgendwie erregt worden.

Wenn daher eine talmudische Überlieferung uns mitteilt, daß die Großen in Palästina sich weigerten die Estherfeier einzusetzen und daß sie sich endlich nur durch vieles Drängen dazu entschlossen, so hieße es die Logik auf den Kopf stellen, wollte man eine solche Überlieferung bezweifeln, zumal sie in beiden Talmuden und im Midrasch (vgl. Jahrg. 1905, 420) sich erhalten hat und überall erhebliche Variationen aufweist, was für die Originalität jeder Quelle zu zeugen scheint. Und schließlich ist ja diese sehr tendenzlose, weil fürs Estherbuch wenig schmeichelhafte Überlieferung eigentlich schon im Estherbuche selber (9, 20, 29 f.) mitgeteilt.

Wie verhält es sich nun aber mit der zweiten talmudischen Notiz von Esthers Verlangen, ihre Schrift in den Kanon aufzunehmen? Kann auch diese eine Überlieferung aus alter Zeit darstellen? Wir wissen, daß in Esthers Zeiten ein abgeschlossener Kanon noch garnicht existierte, daß einige spätbiblische Bücher damals noch garnicht verfaßt waren.

Ja der ganze Begriff von »kanonisch« und »nichtkanonisch« fehlte damals noch. Am allerwenigsten aber werden sich die Zeitgenossen Esthers der dort erwähnten homiletischen Wortspielerei bedient haben, denn diese Hermeneutik ist sehr jungen Datums. Man lasse auch nicht unberücksichtigt, daß diese Kanonisierungsnotiz weder der Jeruschalmi noch der Midraš kennt, und daß sie lediglich im Babli zu finden ist.

Es wird sich mit diesem haggadischen Berichte so verhalten wie mit deren meisten, die in der Regel Anschauungen späterer Zeiten biblischen Personen in den Mund legen. Beispiele hiefür bietet uns der Midraš zu Ester in Hülle und Fülle. So soll Haman unter anderem die Juden bei Ahašveroš angeklagt haben, daß sie den

Wein, den der König berühren würde, wegschütten, während sie, wenn eine Fliege in ihn fiele, ihn wohl trinken würden.[1]) Andererseits berichtet der Talmud selbst, daß die Juden zur Zeit des Ahaśveroš נסך „ getrunken haben[2]). Ferner, daß das Verbot von נסך „ erst in der nachmakkabäischen Zeit entstanden sei[3]). Haman soll ferner noch darüber geklagt haben, daß die Juden im Achtzehngebet jeden Tag den Fluch „שובר אויבים ומכניע זדים" rezitieren[4]), während doch dieser Passus des Achtzehngebetes erst von Samuel dem Jüngeren verfaßt wurde u. dgl. m. So verrät auch unsere talmudische Notiz von dem Kanonisierungsverlangen Esthers einen historischen Kern; nur ist darin eine Kontroverse aus nachmakkabäischer Zeit, auf Esther und ihre Zeitgenossen übertragen.

Fassen wir das bisher gesagte zusammen, so ergibt sich für die Entstehungsgeschichte des Esterbuches folgendes: Das durch Haman bewirkte Vertilgungsedikt wurde durch den zweiten von Ester bewirkte Erlaß, wenn auch nur auf dem Wege einer Umschreibung, rückgängig gemacht.

Schon dadurch allein mußte jeder solide Bürger, selbst wenn ihm der Inhalt des Mordbefehles bekannt war, von seiner Ausführung Abstand nehmen, und nur noch raublustiges Gesindel, wie es dergleichen in Großstädten wie in Susa in nicht geringem Maße gegeben haben wird, ließ eine solche Gelegenheit nicht unbenützt vorübergehen. Die Hauptrebellionen werden zwischen den in medischen Provinzen angesiedelten Juden und ihren rivalisierenden Nachbarstämmen stattgefunden haben. In den außerpersischen Ländern blieb daher der ganze tolle Einfall ohne ernstliche Folgen. Dieser Vorgang in Persien

---

[1]) Jalkut, zu Esther 3, 8.
[2]) B. Megilla 12 a.
[3]) B. Chullin 6 a.
[4]) Jalkut ibid.

konnte daher die palästinensischen Juden nicht intensiver berühren, als etwa spätere Judenverfolgungen, wie die unter Ptolmeus Physkon usw. Daher der Widerwille gegen die Feier, zu deren Annahme man sich bloß auf Esthers Drängen hin entschloß und die infolgedessen keinen festen Fuß in Palästina fassen konnte und gar bald in Vergessenheit geraten ist[1]), zumal zwischen palästinensischen und persischen Juden in der voralexandrinischen Zeit Beziehungen nicht bestanden haben[2]) und das populäre Estherbuch damals noch nicht existierte.

Erst als in der nachalexandrinischen Zeit der Verkehr zwischen den östlichen und westlichen Juden ein reger wurde, der später in der nachmakkabäischen Zeit einen lebhaften religionswissenschaftlichen Ideenaustausch ermöglichte[3]), hegten die östlichen Juden ebenso das Interesse, ihrem Lieblingsfest in Palästina Eingang zu verschaffen, wie die Palästinenser um dieselbe Zeit sich bemühten, das Makkabäerfest in Ägypten bekannt zu machen[4]). Das Buch Esther wurde zu diesem Zwecke damals in Persien verfaßt und nach Palästina gebracht, und bei dieser Gelegenheit fand dann die Kontroverse über die Kanonisierung dieses Buches statt, von der die obenerwähnte zweite talmudische Notiz zu berichten weiß.

---

[1]) Weshalb weder Sirach noch Macc. I etwas davon wissen.

[2]) Schürer III. Kap. I.

[3]) Schürer ibid.

[4]) Vrgl. den diesbezüglichen Brief an die Alexandriner in II. Macc.

# Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit.

Von A. Büchler.

(Schluß).

## II. Die Todesstrafe der Steinigung.

Die genauere Beachtung der Vorschriften in der Thora über die Todesstrafen scheint mir zu ergeben, daß mit Ausnahme der Fälle, in denen ausdrücklich der Tod durch Verbrennen als Strafe bestimmt ist, überall Steinigung gemeint sei (vgl. Benzinger, Archäologie 333). In Lev. 20 nämlich, dem Abschnitte, der auf eine Reihe von Vergehungen die Todesstrafe setzt, heißt es beim ersten Punkte (Vers 2): אשר יתן מזרעו למולך מות יומת עם הארץ ירגמוהו באבן, wer sein Kind dem Moloch gibt, soll getötet werden, das Volk des Landes bewerfe ihn mit Steinen. Im letzten Gesetze desselben Kapitels (Vers 27) findet sich das Gleiche: ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בם, ein Mann oder eine Frau, die Totenbeschwörung oder Wahrsagerei betreiben, sollen getötet werden, mit Steinen soll man sie bewerfen, ihr Blut komme über sie. In beiden Gesetzen ist das unbestimmte מות יומת näher als Steinigung erklärt. Da sich diese Angaben am Anfange und Schlusse des langen Abschnittes befinden, so kann es als höchstwahrscheinlich gelten, daß alle in derselben Reihe aufgezählten, nach der Vorschrift mit מות יומת zu ahndenden Vergehungen mit Steinigung bestraft werden sollten. Deshalb werden nur die Ausnahmen hinsichtlich der Todesart besonders angegeben, in Vers 14 Verbrennung, 17. 18 הכרת, die unklaren עונם ישאו 19, ערירים ימותו 20, ערירים יהיו 21[1]). Hiefür spricht auch Lev. 24, 16: ונוקב שם יי מות

[1]) Die nebeneinander stehenden Fälle in Vers 17—21 scheinen alle die gleiche Strafe zu meinen. ערירים weist darauf hin, daß dem

יומת רגום ירגמו בו כל העדה, wo, wie oben, beide neben einander stehen und unmittelbar darauf (24, 17) ואיש כי יכה כל

---

Tode der Verbrecher der ihrer Kinder voraufgehen soll (Jerem. 22, 30); und da diese nicht allein für die Sünden ihrer Eltern gebüßt haben können, muß יומתו die gleiche Strafe für die Sünder selbst voraussetzen. Es fragt sich nur, ob hier der Tod durch Gottes Hand, also ein natürlicher Tod, oder die Hinrichtung der ganzen Familie durch das Gericht gemeint ist. Für das letztere spricht trotz der schrecklichen Grausamkeit nicht nur der Fall von Achan in Josua 7, 24, wo zur Erklärung der Begriff des Bannes herangezogen werden könnte, sondern auch die Bestrafung von Naboth für die Lästerung Gottes und des Königs, welche nach I Reg. 21, 13 in Steinigung bestand, aber nach II Reg. 9, 26: אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו ראיתי אמש nicht ihn allein, sondern auch seine Kinder traf (vgl. die Ausleger zur Stelle, die dieses als das alte Recht bezeichnen, und Saalschütz, Mos. Recht 445 ff.), ferner die Behandlung der Ehebrecherin in Ezech. 23, 47, siehe oben S. 548 und anderer Verbrecher, und vgl. II Reg. 25, 7 und Num. 16, 32 mit 26, 11. Dann wäre auch הכרת, das die Rabbinen als Ausrottung der Familie durch Gottes Hand, die neueren Ausleger als Ausscheidung aus dem Volke erklären, die Vernichtung der ganzen Familie durch das Gericht; und es wäre nur die Todesart zu ermitteln, die hier vorgeschrieben war. Die Karäer bekämpfen die Ansicht der Tannaiten und Jehuda Hadassi (אשכול הכופר Nr. 362) führt aus, daß unter הכרת Todesstrafe gemeint sei. Er verweist in Nr. 267 darauf, daß auf die Entweihung des Sabbates in Exod. 31, 14 מחלליה מות יומת כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה, die Strafe כרת, in Num. 15, 35 aber ausdrücklich Steinigung gesetzt ist, woraus folgt, daß auch dort, wo כרת allein angegeben ist, der Sünder gesteinigt werden müsse. Dasselbe folge aus Lev. 20, 3, dem Gesetze über das Molochopfer, wo neben כרת Steinigung steht. Auf Gotteslästerung setzen die Tannaiten nach Lev. 24, 14 Steinigung, Num. 15, 30 hat aber את יי הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה, was nach jenen Gottesstrafe allein bedeuten würde. In Lev. 18, 29 heißt es am Schlusse des Abschnittes über die Fälle von Incest: כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם, also gleiche Strafe für alle, zu Lev. 20 aber erschließen die Tannaiten selbst für einige derselben Steinigung. Jehuda Hadassi faßte auf Grund dessen (Nr. 267), nachdem er noch den von den Tannaiten oft genannten Tod durch Gottes Hand als nicht begründet bekämpft hat, seine Meinung dahin zusammen, daß sowohl כרת als auch יומת Tod durch Menschenhand bedeute. Ebenso erklärt schon Anan (bei

נפש אדם מות יומת folgt ohne Angabe der Todesart, offenbar deshalb, weil hier die mit dem gleichen Ausdrucke bezeichnete Strafe des vorhergehenden Verses zu verhängen ist. Ebenso ist in Num. 15, 35 beim Sabbatschänder מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה auf Steinigung erkannt, während Exod. 31, 14. 15; 35, 2 bloß מהלליה מות יומת vorschreibt; und auch Deut. 17, 6 וסקלתם באבנים ומתו. על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת nennt beide nebeneinander. Schon aus diesen Wahrnehmungen folgt, wie mir scheint, mit Sicherheit, daß die Todesstrafe der Israeliten überhaupt die Steinigung war, wie sie ja außer an den bereits aufgezählten Stellen auch noch in Deut. 13, 10. 11; 21, 21; 22, 21, Josua 7, 25 und auch bei der behördlichen Vernichtung eines stößigen Rindes in Exod. 21, 28. 29. 32 sich findet. Es ist die keinerlei Gerät, Vorrichtung und Vorbereitung erheischende Hinrichtung, die das versammelte Volk vollziehen kann, wie es nach Num. 14, 10 ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים, I. Sam. 30, 6 ויתצר לדוד מאד כי אמרו העם לסקלו, I. Reg. 12, 18, II. Chron 10, 18 bei 'Adoniram וירגמו כל ישראל בו אבן וימת, Exod. 17, 4 עוד מעט וסקלוני, Exod. 8, 22 הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו, in seiner Erregung gegen jemand einfach zu Steinen greift[1]). Auch in den wenigen Fällen, wo die

---

Abraham Ibn Esra zu Lev. 20, 20) עירדים ימותו als Hinrichtung durch die Behörde; vgl. noch Harkavy לקוטי קדמוניות 165, Nr. 12. Stade, Geschichte I, 421 sagt zu ברת: Freilich ist wahrscheinlich gemeint, der Schuldige werde zu Tode gesteinigt und über ihm ein Steinhaufe gewölbt, wie das Deut. 17, 2–7 für Abgötterei mit dürren Worten fordert. Vgl. auch Ewald, Altertümer[3] 419, der in ברת gleichfalls die Todesstrafe sieht. Zu II. Reg. 9, 20 vgl. Toß. Synh. IV, 6.

[1]) Dieses kommt auch noch unter König Herodes in unveränderter Form beim Volke vor. Dieser läßt nämlich die Leute, die er verdächtigt, an der angeblichen Verschwörung seiner Söhne gegen ihn teilgenommen zu haben, nach Jericho εἰς τὸ πλῆθος führen, damit diese seine Söhne anklagen; οἱ πολλοὶ bewerfen sie dort mit Steinen und töten sie (Antiquit. XVI, 10, 5). Nach Bell. Jud. I, 27, 6 läßt Herodes 300 Offiziere und Tero ἐν ἐκκλησίᾳ anklagen, hetzt dann das versammelte Volk auf sie, das sie mit Holzstücken und Steinen

tatsächliche Vollstreckung von Todesurteilen in den letzten Jahrzehnten vor dem Untergange des jüdischen Staates überliefert ist, handelt es sich durchgehends um Steinigung. So ist außer dem Gerichte über Naboth in I. Reg. 21, 10. 13 und der im Auftrage des Königs vollzogenen Hinrichtung in II. Chron 24, 21 in der Bibel und außer der über Susanna verhängten Strafe der Steinigung in den Apokryphen die Meldung des R. Elieser b. Jakob in der Baraitha (jer. Chagiga II, 78 a, 14, b. Synhedr. 46 a) anzuführen: שמעתי שעונשין שלא כהלכה ועונשין שלא כתורה, מעשה באחד שיצא לדרך רכוב על סיסו בשבת והביאוהו לבית דין וסקלוהו (ביבי יונים b.);

bewirft und tötet. Dasselbe erzählen Antiquit. XVI, 11, 7, wo ὁ Ἡρώδης sie mit allem, was ihm in die Hände kommt, bewirft. Da Herodes sie hiezu aneifert, ist darin das Wiederbeleben der alten Gerichtsbarkeit des Volkes zu erblicken, deren sich der verhaßte König bedient, um die Verantwortung für diese zahlreichen Morde von sich abzuwälzen, dem Volke zu schmeicheln und dessen Stimmung kennen zu lernen. Auch die Mischna Synhedr. IX, 6 berichtet ähnliche Hinrichtungen aus dem Kreise des Tempels, wo Holzscheite an Stelle der Steine treten: כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזרין, einen Priester, der in levitisch-unreinem Zustande Opferdienst verrichtet hat, führen die Kollegen nicht der Behörde zur Verantwortung vor, sondern die jüngeren Priester führen ihn aus dem Vorhofe des Tempels hinaus und schlagen ihm mit Holzscheiten den Schädel ein. Derselben Zeit und demselben Kreise ist folgendes entlehnt (Toß. Kelim 1, I, 6): Simon הצנוע erzählte dem R. Elieser: Ich bin in den Raum zwischen der inneren Tempelhalle und dem Altare ohne vorhergehendes Waschen der Hände und Füße eingetreten. Da sprach R. Elieser Ich schwöre, daß man in solchem Falle selbst einem Hohenpriester den Schädel mit Holzscheiten einschlägt. Vgl. Sifrê Num. 131, 48 a, jer. Synh. X, 28 d 47. Auch das Petrusevangelium (bei Hennecke, Neutestam. Apokryph. 32) bietet hierfür ein Beispiel: (Nach der Auferstehung Jesu sprachen die Ältesten zu Pilatus): Es ist uns besser, der größten Sünde vor Gott schuldig geworden zu sein, als in die Hände des Judenvolkes zu fallen und gesteinigt zu werden. Jeremias wurde vom Volke in Ägypten gesteinigt, Tertullian, Scorp. 8, Hieronymus, Adv. Jovin. 2, 37, Pseudepiph., De Proph. 8, vgl. Nestle, Marginalien II, S. 15.

ferner Toß. Synhedr. IX, 5: ומעשה באחד שיצא ליסקל, אמרו לו התוורה (wofür jer. VI, 23b, 62, b. 44b allerdings ליהרג hat). Die Hinrichtungen unter dem Hohepriester Anan (Antiquit. XX, 9, 1), durch die er sich seiner Feinde auf gesetzliche Weise entledigte, erfolgten durch Steinigung. Toß. Synhedr. X, 11, jer. VII, 25d, 2 erzählt: וכן עשו לבן סטדא בלוד ניתנו עליו שני תלמידי חכמים וסקלוהו, daß der Tod ben-Satdas in Lydda durch Steinigung erfolgte (s. weiter). In b. Kiddusch. 80a berichtet bar-Kapparâ: מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו ובא עליה, והביאום לבית דין וסקלום, לא מפני שבנה וודאי אלא מפני שכרוך אחריה, ein Fall von wahrscheinlichem Incest mit der Mutter, für den es im Gesetze keine ausdrückliche Bestimmung gibt[1]). In b. Gittin 57a erzählen babylonische Amoräer, sicherlich aus älteren Quellen, Vorfälle aus Jerusalems Vergangenheit[2]), darunter: מעשה

---

[1]) Auch auf Eduj. V, 6 ist hier zu verweisen, den Bericht über das starre Festhalten des Akabja b. Mahalalel an der von ihm überkommenen Ansicht betreffend die Behandlung einer des Ehebruches verdächtigten Freigelassenen seitens Schemajas und Abtaljons. Akabja wurde für seine Unnachgiebigkeit gegenüber der Mehrheit des Lehrhauses und wegen der abfälligen Äußerung über die großen Lehrer in den Bann getan; er starb im Banne וכקלו בית דין את ארונו, und die Behörde steinigte seinen Sarg. Nach dem Berichte des R. Jehuda, der die ganze Begebenheit mit Elieser b. Chanoch verknüpft und sie als durch eine Frage über das levitische Händewaschen veranlaßt vorführt, והניחו אבן על ארונו, hat die Behörde auf den Sarg des Verbannten bloß einen Stein gelegt. In den Acta Sanctorum zum 7. September (313, 50) wird eine Unterredung des heiligen Nilus des Jüngeren mit dem jüdischen Arzte Sabbathai Donnolo und anderen Juden mitgeteilt. Der Abt fordert sie auf, sich mit ihm für längere Zeit in die Einsamkeit zurückzuziehen und dort mit ihm die Bibel zu studieren. Die Juden lehnen diese Zumutung mit den Worten ab: Das können wir nicht tun, wir würden sonst aus der Gemeinde ausgestoßen und gesteinigt (a. a. O. 51, vgl. Güdemann, Erziehungswesen der Juden in Italien, 24). Es ist offenbar dieselbe Strafe gemeint wie bei Akabja.

[2]) Anan (bei Harkavy לקוטי קדמוניות 13) dehnt das Verbot der Gotteslästerung und auch die darauf gesetzte Strafe der Steinigung auf die Mißachtung der Thora aus: ומאן דאמר מימר מצות לא מידי איתן

ועמדו ארבעים מודיות ברינר, נחסר השער מודיא אחת ובדקו ובצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכפורים, והביאום לבית דין וסקלום וחסר השער למקומו. Schließlich sei noch der von R. Jehuda b. Babâ berichteten Steinigung eines Hahnes gedacht, der einen Menschen getötet hatte (Eduj. VI, 1).

Auch der Fall, der scheinbar dagegen spricht, daß die Todesstrafe der Juden überhaupt die Steinigung war, nämlich die Strafe für Ehebruch, ist ein Beweis dafür. Zunächst ist auf die bereits in Verbindung mit dem Tode durch Verbrennen behandelte Stelle in Ezech. 16, 38—41 nochmals hinzuweisen, wo Jerusalem als ehebrecherisches Weib öffentlich hingerichtet wird. Erst reißen die als Strafbehörde einberufenen Liebhaber die Stätte ihrer Unzucht nieder, dann entkleiden sie die Ehebrecherin völlig und stellen sie nackt zur allgemeinen Verachtung hin; hierauf versammeln sie eine Volksmenge, die das Weib mit Steinen bewirft und mit Schwertern sticht, und verbrennen schließlich das Wohnhaus der Unzüchtigen und vollziehen an ihr in Gegenwart vieler Frauen noch andere Strafgerichte. Den ganzen Hergang schildert auch Ezech. 23, 45—48 in derselben Weise, nur tritt noch die Tötung der Kinder der Ehebrecherin als Strafe hinzu, wie dieses oben (S. 548) ausführlich besprochen wurde. Die Ehebrecherin wurde sonach gesteinigt. Ebenso giebt die Erzählung von Susanna nach LXX (Vers 62): »Und man verfuhr mit den falschen Zeugen, wie es Gesetz befiehlt, entsprechend dem Bösen, das sie wider die Schwester herbeigeführt hatten (63). Man band sie, führte sie hinaus und stürzte sie in eine Schlucht.« Su-

או אודייתא לאו מידי הוא או דאמר מי יי מיחייב קטלא ורגמין ליה כל ישראל דכתיב ונוקב שם ה׳ . . . Jehuda Hadassi (in אשכול הכופר Nr. 276, p. 105 b c) setzt Todesstrafe, das heißt Steinigung auf Fälle von Unzucht, die in der Halacha nicht so streng geahndet werden. So sagt er in Nr. 326: דרשו חס רועיך כך בכהונה ואמרו, כהנת המסוללה בבנה הקטן לרבעה בזמה והעדה בו לא תאבל הוא בתרומה, כך הורו (סנהדרין פ״ט:), ולהם השיבו משבילי ע״ע מתורה תמימה משיבת נפשך. היתכן בזו דרך יי ותורת יי להרג ולרגימתך. . . . .

sanna als Ehebrecherin wäre hiernach in eine Schlucht gestürzt worden, was, wie wir bald sehen werden, die spätere Ausführung der Steinigung darstellt. Und so gibt auch eine der syrischen Versionen (Syr. Ph. bei Grimm. Syr. W. 2 bei Wace, Apocrypha II, 338, Brüll in seinen Jahrbüchern III, 39, 4) in einem Zusatze an, daß über Susanna als Ehebrecherin der Tod durch Steinigung verhängt und Susanna um die neunte Stunde dem Henker ausgeliefert wurde, um von dem Platze hinabgestürzt zu werden, woher Ehebrecherinnen kopfüber hinabgestürzt wurden. Und auch ein griechischer Codex hat zu Vers 62, daß die falschen Zeugen gesteinigt wurden, indem sie dieselbe Strafe erlitten, die sie über Susanna bringen wollten. Und auch Josephus (Contra Apionem II, 24) sagt: »Die Frau eines anderen zu verführen ist ein Verbrechen, und tut es jemand, so erfolgt unabwendbar Todesstrafe, sei es, daß er eine einem andern versprochene Jungfrau vergewaltigt oder eine Verheiratete überredet hat«. Er setzt für beide offenbar die gleiche Strafe voraus und da auf die Vergewaltigung einer Verlobten in Deut. 22, 24 ausdrücklich Steinigung gesetzt ist, muß Josephus die gleiche Strafe für Ehebruch gekannt haben[1]). Auch die wohl als unecht anerkannte, aber immerhin beachtenswerte Erzählung von der Ehebrecherin in Joh. 8, 1—12[2]) bestätigt dieses, da dort den Pharisäern der Satz in den Mund gelegt wird: In dem Gesetze ist uns befohlen, daß solche gesteinigt werden (Vers 5)[3]). Aus all' diesen

[1]) In Contra Apionem II, 30 schreibt Josephus: Die Strafe für die meisten Verbrecher ist der Tod; so, wenn jemand einen Ehebruch begeht oder einer Jungfrau Gewalt antut, wenn jemand es wagt, einen Mann zu unnatürlichem Verbrechen zu verführen oder ein Mann sich solchen Versuch gefallen läßt . . . Auch hier sind beide Fälle zusammengestellt und für sie, wie für alle noch folgenden, Steinigung als Strafe vorausgesetzt.

[2]) Vgl. Eusebius, Hist. eccl. III, 39 und dazu Bacon in Expositor 1905, 161—177.

[3]) Meyer-Weiss z. St. 8. Auflage, 317, Note. Dr. Aptowitzer macht mich noch auf דרך ארץ XI aufmerksam: בן עזאי אומר השוגא את

Stellen ergiebt sich, daß die Todesstrafe in Lev. 20, 10 מות יומת הנואף והנואפת allgemein als Steinigung verstanden wurde. Es ist übrigens auch nicht einzusehen, warum der Ehebruch mit einem Eheweibe, wenn nicht der auf Unzucht gesetzte Tod durch Verbrennung verhängt wird, anders sollte bestraft worden sein, als der durch Steinigung geahndete mit der Verlobten, die in Deut. 22, 24 als אשת רעהו bezeichnet wird[1]). So lesen wir auch bei Philo (De parentibus

אשתו הרי זה משופכי דמים שנאמר ושם לה עלילות דברים, סיף שהוא שוכר עדים ומקדימה לבית הסקילה, wo ben Assai als Strafe des Ehebruches Steinigung voraussetzt. Die Handschrift A. Epsteins liest ומקדימה לסקילה, vgl. seine מקדמוניות היהודים 115. Als etwas Eigentümliches ist noch die Tradition über Muhammed (bei Goldziher in Revue des Études Juives 1894, XXVIII, 79) anzuführen, wonach Muhammed jüdische Ehebrecher nach jüdischem Rechte aburteilen wollte, die Juden aber, um eine leichtere Strafe zu erwirken, es verheimlichten, daß auf Ehebruch Steinigung gesetzt sei, aber ein Convertit verriet es Muhammed. Hiernach müßten die Juden in Arabien das alte Gesetz gekannt haben. Zu bemerken ist, daß auch das muhammedanische Recht für den Ehebruch eines Freien, der geheiratet hat, die Todesstrafe der Steinigung verhängt, vgl. Snouck-Hurgronje in ZDMG. LIII, 1899, 161.

[1]) In Jubiläenb. 30, 7 steht folgendes: Und wenn ein Mann unter Israel ist, der seine Tochter oder seine Schwester irgend einem Manne aus dem Samen der Heiden geben will, der soll des Todes sterben und man soll ihn steinigen, denn er hat eine Schandtat in Israel verübt. Andererseits sollen sie das Weib mit Feuer verbrennen, weil es den Namen des Hauses seines Vaters verunreinigt hat, und es soll aus Israel hinweggetilgt werden. (8) Und es soll keine Ehebrecherin und keine Unreinheit in Israel gefunden werden alle Tage der Geschlechter der Erde; denn Israel ist Gott geheiligt und jeder Mann, der es verunreinigt, soll des Todes sterben und man soll ihn steinigen. (9) Denn so steht es angeordnet und geschrieben auf den himmlischen Tafeln über allen Samen Israels: Wer es verunreinigt, soll des Todes sterben und gesteinigt werden. (10) Der Mann soll hinweggetilgt werden, der seine Tochter verunreinigt hat in Mitten von ganz Israel, weil er von seinem Samen dem Moloch gegeben und die Sünde begangen hat, es zu verunreinigen. Diese Strafen entsprechen dem biblischen מות יומת באבן ירגמוהו, nur hat der Verfasser es unterlassen, anzugeben, wo das Verbot des Umganges mit

colendis, p. 56, ed. Richter, Ritter, Philo und die Halacha 41): Wenn jemand seinen Vater oder seine Mutter schlägt, soll er gesteinigt werden. Dieses aber ist die Wiedergabe von Exod. 21, 14 מכה אביו ואמו מות יומת! Ebenso sagt Josephus, möglicherweise nach Philo (Contra Ap. II, 27): Derjenige, der die von den Eltern empfangenen Wohltaten nicht vergilt, sondern in Bezug auf irgend etwas abweicht, wurde der Steinigung preisgegeben. Es könnte hiemit allerdings der ungehorsame Sohn gemeint sein, der nach Deut. 21, 21 gesteinigt wurde; aber diesem hat Josephus (Antiquit. IV, 8, 24) ganz andere Strafen zugemessen. Philo (II, 48) sagt ferner: Bei uns darf eine Hetäre nicht einmal am Leben bleiben, sondern es ist für eine solche der Tod als Strafe bestimmt. An anderer Stelle (II, 308) giebt er auch die Todesart der Hetäre an: Eine Buhlerin duldet der Staat dem heiligen Wort gemäß nicht; als Schmach und Schaden und öffentlicher Schandfleck soll sie gesteinigt werden«[1]).

---

den Heiden mit Todesstrafe verknüpft steht. Auch der Karäer Jehuda Hadassi (אשכול הכופר 278) bezeichnet den ehelichen Verkehr selbst mit einem heidnischen Mädchen als ein mit Tod zu bestrafendes Vergehen (הבא על נויה פנויה גם הוא חייב מיתה), ebenso die Unzucht mit einer jüdischen Witwe oder Geschiedenen (siehe weiter), weil diese als Ehefrauen zu gelten haben. Das in Jubil. 30, 10 Gesagte, wonach Lev. 18, 21 ומזרעך לא תתן להעביר למולך die Quelle für das Verbot des geschlechtlichen Verkehres mit Heidinnen ist, ist die bekannte Deutung dieser Bibelstelle bei R. Ismael (jer. Megilla IV, 75 c, 30, Sifrê Deut. 171, Targum Jonathan zu Lev. 18, 21 b. Megilla 25 a תנא דבי רבי ישמעאל, Jehuda Hadassi N. 324). Ferner ist Jubil. 33, 13 zu beachten: Denn eine Todsünde ist es und Unreinheit, mit dem Weib seines Vaters zu schlafen; der Mann ist zu Tode zu bringen und zu töten und zu steinigen und hinwegzutilgen aus der Mitte des Volkes unseres Gottes. Dieses entspricht Lev. 20, 11: ואיש אשר ישכב את אשת אביו ערות אביו גלה מות יומתו שניהם דמיהם בם, der Verfasser hat sonach auch hierin Steinigung gefunden.

[1]) Es ist schwer, die Quelle Philos für diese auffallende Bestimmung zu finden, solange der Begriff der Hetäre bei ihm nicht festgestellt ist. Deshalb müht sich Ritter (Philo u. d. Halacha 92) umsonst ab, die St renge Philos als Verordnung des jüdischen Ge-

Für Meineid verhängt er (II, 275) gleichfalls den Tod (De parentibus colendis, p. 58) und die Todesart scheint auch

---

richtshofes in Alexandrien zu erklären. Ich halte dieses schon aus dem Grunde nicht für wahrscheinlich, weil Philo Steinigung als Strafe ansetzt, die er aber nur auf Vergehen vorgeschrieben haben kann, die in dem Gesetze ausdrücklich verboten und mit irgend einer Strafe belegt sind. Da er an der Stelle, wo er von der Steinigung der Hetäre spricht, sagt, diese sei eine, die sich dem ersten besten, dem, der ihr den höchsten Lohn zahlt, preisgiebt, so meint er die mit אתנן זונה in Ezech 16 und 23, oder die Ehebrecherin in Proverb. 7, die auf die Straße geht; und er bietet hiemit einen weiteren Beleg dafür, daß Ehebruch mit Steinigung bestraft wurde. (Vgl. die Erörterung der Bedeutung von זונה in Jebam. 61 b: והתניא זונה זונה בשמה דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר זונה זו מופקרת. רבי מתיא בן חרש אומר אפילו הלך בעלה להשקותה וכא עליה בדרך עשאה זונה, R. Elieser sagt, darunter sei eine Ehebrecherin, wie in der Bibel, gemeint; nach R. Akiba dagegen jede, die sich preisgiebt, ob Mädchen oder Frau; nach R. Matthia b. Charasch eine, die mit ihrem ihr verbotenen Manne Umgang pflegt.) Was die Kinder der Hetäre bei Philo betrifft, so meint er offenbar die im Ehebruch gezeugten, die er, wie schon Ritter (91, 5) richtig bemerkt, unter dem ממזר in Deut. 23, 3 versteht. Und da ist auf Jebam. IV, 13 hinzuweisen: איהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבוא דברי רבי עקיבא. שמעון התימני אומר כל שחייבין עליו כרת בידי שמים. ורבי יהושע אומר כל שחייבין עליו מיתת בית דין. אמר רבי שמעון בן עזאי מצאתי מגלת יוחסין בירושלים וכתוב בה איש פלוני ממזר מאשת איש, לקיים דברי רבי יהושע; man hat nach dem von Tatsachen berichtenden Satze des Simon b. Assai in Jerusalem das Kind einer Ehebrecherin als ממזר angesehen, genau so wie Philo es tut. Er stimmt hierin, wie noch in anderen den Umgang der Geschlechter betreffenden strengen Bestimmungen mit dem zu seiner Zeit in Jerusalem geltenden Gesetze überein. Es ist nämlich sehr beachtenswert, daß Philo (II, 310) die gewaltsame Schändung einer Witwe oder Geschiedenen besonders behandelt und bemerkt, der Mann sei zwar frei von Todesstrafe, aber das Gericht habe dann zu bestimmen, ob ihn Geld- oder Geißelstrafe treffen solle. Ritter (S. 90) sieht hierin eine Verordnung des alexandrinischen Gerichtshofes. Aber die Übereinstimmung mit den Karäern, die, wie Seite 671 angeführt wurde, auf solchen Umgang den Tod setzen, weist auf ein altes, in Palästina beobachtetes Gesetz hin; und wenn als letzte Quelle des Karäers das sadducäische Gesetz angenommen werden dürfte, haben wir bei Philo die durch die schammaitische Lehre herbeigeführte

hier Steinigung gewesen zu sein (Ritter 46 ff.). Wir sehen hieraus, daß in einer beträchtlichen Zahl von Gesetzesstellen, in denen die Strafe mit מות יומת angegeben ist, dieses von den Lehrern und Quellen verschiedenen Charakters vor dem Jahre 70 übereinstimmend als Steinigung verstanden wurde.

Auch die tannaitische Überlieferung und Auslegung hat מות יומת in Lev. 20 zum größten Teile als Steinigung erklärt. Die Mischna (Sanhedr. VII, 4) führt unter den 17 Vergehungen, deren Strafe Steinigung ist, und von denen 9 in Lev. 20 מות יומת aufweisen, acht aus diesem Abschnitte an, so daß auf nur eine eine andere Strafe gesetzt wird. R. Ismael (b. Synh. 54 a, vgl. 66 a, Sifra 92a.b, Mechiltha 82 a) begründet die Anwendung der Steinigung damit, daß in den genannten neun Fällen neben dem unbestimmten

---

Milderung der Härte in der Bestrafung. Hiermit hängt aufs engste eine andere strenge Bestimmung Philos (II, 304) zusammen, die Ritter (S. 70) aus der in Alexandrien herrschenden Sittenlosigkeit erklären möchte: »Wenn jemand die Frau, von der er sich geschieden und die dann einen anderen Mann geheiratet hat, gegen das Verbot in Deut. 24, 4 wieder zurücknimmt, so ist diese Wiedervereinigung Grund zur Anklage auf den Tod beider; er soll also die Strafe büßen mit dem Weibe«. Man beachte, daß. wenn auf Unzucht mit einer Geschiedenen Tod gesetzt wird, sie als Ehefrau betrachtet worden sein muß. Nun erfahren wir aus Matth. 19, 3, daß die Frage selbst den Gegenstand von Erörterungen gebildet hat; und sowohl die Ansicht der Karäer als auch die der Schammaiten legen nahe, daß die ältere Zeit die Ehescheidung nach Möglichkeit auszuschließen suchte. Philo steht auch hierin auf dem Standpunkte der Schammaiten, deshalb ist er in der Bestrafung nach zweimaliger Scheidung so strenge. Der schammaitische mit den Karäern übereinstimmende Standpunkt ist auch in der Bemerkung Philos (II, 398, Ritter S. 109) zu erkennen, wonach Tiere, die trächtig sind, nicht geopfert werden dürfen und das Gesetz es nicht gestatte, daß die trächtigen Tiere, ehe sie geboren haben, geschlachtet werden. Hiezu weist schon Ritter darauf hin, daß die Samaritaner sich des Genusses des im Mutterleibe gefundenen Foetus enthalten und die Karäer das Schlachten trächtiger Tiere überhaupt verbieten; vgl. Geiger, Nachgelass. Schriften III, 263 ff.

מות יומת noch דמיהם בם steht, das, da in Lev. 20, 27 neben der ausdrücklich vorgeschriebenen Steinigung erscheint, und die Gleichheit dieser bezeichnenden Redewendung die Gleichheit der Strafe besagen wolle. Deshalb ist außer dem Molochdienste in 20, 1 und der Wahrsagerei in 20, 27, bei denen die Steinigung ausdrücklich vorgeschrieben ist, das Verfluchen des Vaters und der Mutter in 20, 9, die Tierschande einer Frau in 20, 16 (und dementsprechend auch die eines Mannes in 20, 15 in Mechiltha 94 b), Ehebruch mit der Frau des Vaters (20, 11), Ehebruch mit der Schwiegertochter (20, 12) und Päderastie (20, 13) durch Steinigung zu bestrafen. Es bleibt nur der Ehebruch im Allgemeinen (20, 10) übrig, bei dem nach den Tannaiten auf Erdrosselung zu erkennen ist, abweichend von allen älteren Nachrichten, die auch hier Steinigung anführen. Hiernach wäre דמיהם בם im Gesetze für die Wahl der Steinigung bestimmend gewesen, indem man die beiden Worte — nach Ibn Esra zu Lev. 20, 9 — dahin deutete, daß das Blut des Verbrechers in seinem Körper verbleibe und nicht zum Austreten veranlaßt werde. Trotz der Einfachheit der Deutung scheint mir diese schon deshalb nicht die wirkliche Grundlage für die Wahl der Strafe gewesen zu sein, weil die Bibel außer dem Verbrennen, das im Gesetze bloß zweimal vorgeschrieben wird, nur Steinigung als Todesstrafe kennt, somit für deren Anwendung keines besonderen Hinweises im Wortlaute des Gesetzes selbst bedurfte. Zudem haben, wie eben wieder erwähnt wurde, die alten Quellen auch für Ehebruch Steinigung erfolgen lassen, so daß es als Regel ohne Ausnahme gelten kann, מות יומת in Lev. 20 sei als Steinigung verstanden worden. Es scheint vielmehr, daß der Hinweis auf דמיהם בם von jenen Lehrern herrührt, die die Anwendung der Steinigung gegen das Streben, diese durch anderes zu ersetzen, verteidigen mußten. Wenn die tannaitische Überlieferung und Auslegung bei Ehebruch und überall, wo im Gesetze bloß מות יומת steht,

Erdrosselung vorschreibt, so müssen hiefür andere, tiefer liegende Gründe bestimmend gewesen sein; diese aber, wie ich gleich hier bemerken will, lassen sich aus dem vorhandenen Stoffe nicht klar genug erkennen.

Für die Einzigkeit der Steinigung als Todesstrafe und für besondere Gründe bei Ansetzung anderer Todesstrafen spricht die Tatsache, daß auch dort, wo in der Thora nicht מות יומת, sondern irgend ein anderes die Tödtung vorschreibendes Wort steht, in der Halacha Steinigung festgesetzt wird. So in der sehr bezeichnenden Ausführung der Tannaiten über die Strafe der Zauberin (b. Sanhedr. 67 a b, Mechiltha 94 b, Mech. R. Simon b. Jochai ed. Hoffmann 149): תנו רבנן, מכשפה לא תחיה . . . מיתתן במה, רבי יוסי הגלילי אומר נאמר כאן מכשפה לא תחיה ונאמר להלן לא תחיה כל נשמה, מה להלן בסייף אף כאן בסייף. רבי עקיבא אומר, נאמר כאן מכשפה לא תחיה ונאמר להלן אם בהמה אם איש לא יחיה, מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה. אמר לו רבי יוסי, אני דנתי לא תחיה מלא תחיה ואתה דנתה לא תחיה מלא יחיה. אמר לו רבי עקיבא, אני דנתי ישראל מישראל שריבה בהן הכתוב מיתות הרבה, ואתה דנתה ישראל מנכרי שלא ריבה בהן הכתוב אלא מיתה אחת. בן עזאי אומר, נאמר כאן מכשפה. לא תחיה, ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת, סמכו ענין לו, מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשף בסקילה. אמר לו רבי יהודה (בן בתירה), וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה בסקילה. אלא אוב וידעוני בכלל מכשפים היו ולמה יצאו, להקיש אליהן ולומר מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשף בסקילה[1]). R. Akiba, ben Assai (oder R. Joßê, der Galiläer) und R. Jehuda b. Bethera stimmen darin überein, daß die Zauberin gesteinigt wird, und nur in der biblischen Begründung der Strafe weichen sie von einander ab; bloß R. Joßê, der Galiläer (oder R. Ismael) ermittelt Enthauptung. Das Eigentümlichste an der ganzen Stelle jedoch ist der bestimmte Eindruck, als ob einzig und allein die Deutung des Bibelwortes in schulmäßigen Schlußfolgerungen die Ansicht der

[1]) In der Mechiltha ist die Ansicht des R. Joßê dem R. Ismael, die ben Assais dem R. Joßê zugeschrieben; R. Jehuda ist richtig als Sohn Betheras angeführt.

Lehrer über die Strafe der Zauberin bestimmt und keinerlei feste Überlieferung aus früherer Zeit die Richtung der Ableitungen vorgeschrieben hätte. In Wahrheit aber ist das gerade Gegenteil richtig. Denn die Übereinstimmung dreier Lehrer in der Anwendung der Steinigung zeigt vielmehr, daß ihnen die Strafe selbst aus der Überlieferung feststand und nur die Begründung fehlte. Sie suchen diese in der Tat nicht dort, wo sie sicherlich lag, im Strafrechte, sondern in der Deutung des Bibelwortes, die den einzelnen Schulen eigentümlich war; und da geht natürlich jeder seinen eigenen Weg. Daß einer der Lehrer auf Zauberei Enthauptung setzt, mag gleichfalls auf ältere Überlieferung zurückgehen, die sich nicht weiter feststellen läßt. In einem anderen Falle, wo Steinigung als Todesstrafe angegeben wird, ohne daß im biblischen Gesetze neben מות יומת noch דמיהם בם stünde, machen wir dieselben Wahrnehmungen (Sifrê, Num. 116, 37a): והזר הקרב יומת. רבי ישמעאל אומר נאמר כאן יומת ונאמר להלן יומת, מה יומת האמור להלן סקילה אף יומת האמור כאן סקילה. רבי יוחנן בן נורי אומר, נאמר כאן יומת ונאמר להלן יומת, מה יומת האמור להלן בחנק אף יומת האמור כאן בחנק. Da wird der Nichtpriester, der sich dem Heiligtum nähert, mit dem Tode bedroht, den R. Ismael durch Steinigung, R. Jochanan b. Nuri durch Erdrosselung herbeigeführt wissen will[1]). Hieraus ist zu ersehen, daß den Lehrern die Strafe nicht feststand, die über den Laien zu verhängen ist, der sich dem Heiligtum nähert, wiewohl

[1]) In b. Sanhedr. 84 a anders: תניא רבי ישמעאל אומר נאמר כאן והזר הקרב יומת, ונאמר להלן כל הקרב אל משכן ה' יומת, מה להלן בידי שמים אף כאן בידי שמים. רבי עקיבא אומר, נאמר כאן והזר הקרב יומת, ונאמר להלן והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת, מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה. רבי יוחנן בן נורי אומר מה להלן בחנק אף כאן בחנק. In Jalkut Num. 188 aus Sifrê suta: והזר הקרב יומת מיתה בידי שמים. רבי עקיבא אומר אף מיתת בית דין שנאמר ונוקב שם ה' מות יומת. אמרו לו, לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמר כל הקרב הקרב אל משכן ה' יומת. Abgesehen von den Schwierigkeiten, die der Wortlaut dem Verständnis darbietet, ist auf die Mischna Sanhedr. IX, 6 hinzuweisen, nach der R. Akiba ausdrücklich Erdrosselung vorschreibt; vgl. noch jer. Sanh. IX, Ende und N. Brüll in Graetz' Jubelschrift 192.

anzunehmen ist, daß diese Frage kurz vor der Zerstörung des Tempsls nicht bloß akademisch, sondern auch in Verbindung mit tatsächlichen Vorfällen erörtert wurde. Aber in den obigen Meinungen der Lehrer um 100—130 mag bloß die Meinungsverschiedenheit wiedergegeben sein, die in Jerusalem bei der Verhandlung der Frage in der maßgebenden Behörde zu Tage getreten und die auch damals nicht entschieden worden war. War es doch auch fraglich, ob überhaupt auf menschliche Strafe zu erkennen sei, und im bejahenden Falle, ob auf Steinigung oder Erdrosselung. Das Gleiche gilt für die Baraitha in b. Sanhedr. 84a, 89b unten: תניא נביא שהדיח בסקילה, רבי שמעון אומר בחנק, wo der Urheber der ersten Ansicht wie der der zweiten dem zweiten Jahrhunderte angehören dürfte und es doch als höchstwahrscheinlich gelten darf, daß diese Frage auch schon in den Lehrhäusern Jerusalems verhandelt worden ist.

Umsomehr gilt dieses von der Erörterung der Strafe eines Mörders, da es als fast selbstverständlich gelten darf, daß auch das jüdische Gericht in Judäa wenige Jahrzehnte vor dem Untergange des Staates in die Lage gekommen ist, an einem Mörder das Todesurteil vollstrecken zu lassen; allerdings müßte dann über die Todesart Einmütigkeit bestanden haben. Es heißt nämlich vom Mörder (Exod. 21, 12) מכה איש ומת מות יומת, (Lev. 24, 17) ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת, (Lev. 24, 21) ומכה אדם יומת, (Num. 35, 16. 17. 18. 21. 31) כל מכה נפש לפי עדים מות יומת הרוצח, (Num. 35, 30) ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שופכו ירצה את הרוצח, (Num. 35, 33) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, (Genes. 9, 6). Nach den obigen Ausführungen, daß der im Gesetze nicht näher bezeichnete Tod Steinigung bedeute, müßte der Mörder gesteinigt worden sein; aber die beiden letztangeführten Bibelstellen fordern das Vergießen seines Blutes, d. h. man müßte ihn erstochen oder enthauptet haben. Nun hat aber Mechiltha 80a: מות יומת בסייף. אתה אומר בסייף או אינו אלא בחנק. הרי אתה דן, נאמר כאן מות יומת ונאמר להלן בנואף

מות יומת, מה להלן בהנק אף כאן בהנק. אתה מקישו למנאף ואני מקישו למגדף, נאמר כאן מות יומת ונאמר במנדף מות יומת, מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה. אתה מקישו למנאף ואני מקישו למגדף תלמוד לומר שופך דם האדם באדם דמו ישפך. עדיין אנו אומרים יקיז לו דם משני איברים וימות, תלמוד לומר וערפו שם את העגלה בנחל וגומר, ואתה תבער וגומר, הקיש שופכי דמים לעגלה ערופה, מה עגלה ערופה בהתזת הראש אף כל שופכי דמים בהתזת הראש, er wird enthauptet. Dieser Bestimmung widerspricht niemand, da die Ausführungen hier nur dem Zwecke dienen, um der Lehrmethode der Schulen entsprechend jede andere, auf Grund anderer Beweisführungen ermittelte Strafe als völlig unsicher zu erweisen[1]). Es muß sonach eine feste Überlieferung betreffs

[1]) Philo (II, 313 ff.) sagt vom Mörder, derselbe müßte als gottlos und frevelhaft tausendfachen Tod erleiden, weshalb es recht sei, wenn ihm dasselbe widerfährt, was er anderen angetan hat (Ritter, Philo und die Halacha 22). Ebenso sagt er (II, 317) bei Behandlung des Gesetzes in Exod. 21, 18, daß, wenn der Beschädigte infolge der ihm durch einen Stein beigebrachten Wunde bald stirbt, auch der Mörder sterben und das Gleiche erdulden müsse, wie das, was er verübt hat. Philo steht hiernach auf dem Standpunkte des in Exod. 21, 24 und Lev. 24, 19 ausgesprochenen jus talionis, das zu seiner Zeit unter Agrippa I (41—44) nicht nur im alexandrinischen Gerichte, sondern auch in Jerusalem gehandhabt worden sein kann, da die Sadducäer als die damals maßgebenden Gesetzeslehrer das Gesetz in ihrem Sinne auslegten und handhabten. Mit Philo stimmt Jubil. 4, 32 überein, wo es im Zusammenhange mit Kains Tod heißt: Und deswegen ist angeordnet in den himmlischen Tafeln: Mit dem Geräte, womit ein Mann seinen Nächsten tötet, mit dem soll er getötet werden; wie er ihn verwundet hat, so soll man ihm tun. Ebenso sagt Josephus (Antiquit. IV, 8, 35): Wer einen andern verstümmelt hat, der soll wieder verstümmelt werden, außer der Verstümmelte zöge es vor, Geld dafür anzunehmen; denn das Gesetz räumt dem Beschädigten das Recht ein, den erlittenen Schaden selbst abzuschätzen, wofern er gegen den Beschädiger nicht strenger verfahren will. Nun hat bereits Ritter (S. 133 ff.) auf den Satz des R. Elieser in b. Baba kamma 84a hingewiesen, der wie die Sadducäer תניא רבי אליעזר אומר עין תחת עין ממש, das jus talionis lehrt, woraus mit Wahrscheinlichkeit folgt, daß die Schammaiten derselben Meinung waren. Die Schule derselben stand in vielen Auslegungen und Grundsätzen den Saddu-

der Strafe des Mörders aus der Zeit gegeben haben, als an Stelle der von den Sadducäern und wahrscheinlich teilweise auch von den Schammaiten geübten Talion Enthauptung entweder tatsächlich gesetzt oder nur empfohlen wurde. Dafür spricht auch die gekünstelte Beweisführung, die nur dann verständlich wird, wenn das Ergebnis von vornherein feststand und nur der biblische Beleg gesucht werden mußte[1]).

---

cäern nahe; und da, wie anderwärts gezeigt werden soll, ihre Schule nach dem Siege der Pharisäer über die Sadducäer in der maßgebenden Behörde die Mehrheit bildete, so kann Philo und Josephus nach ihnen sich gerichtet haben. Es sei hier noch auf das Scholion zur Fastenrolle und zwar zum Monate Tammus hingewiesen. Zur Nachricht der Rolle: בארבעה (עשר) בתמוז עדא ספר גזירתא דלא למספד erzählt das Scholion: מפני שהיה כתוב ומונח להם לצדוקים ספר גזרות, אלו שנסקלין ואלו שנשרפין אלו שנהרגין ואלו שנחנקין, וכשהיו כותבין אדם שואל והולך ורואה בספר. אומר להם מניין אתם יודעין שזה חייב סקילה וזה חייב שריפה וזה חייב הריגה וזה חייב חניקה, לא היו יודעין להביא ראיה מן התורה. ועוד שהיו בייתוסים אומרים עין תחת עין שן תחת שן, הפיל אדם שינו של חבירו . . . ופרשו השמלה לפני וקני העיר הדברים כתובין, וירקה בפניו שתהא רוקקת בפניו אמרו להם חכמים . . . (vgl. den Text und die Varianten bei Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, 8). Kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß der Scholiast manches aus eigener Kombination hinzugefügt hat, so ist es ebensowenig zweifelhaft, daß er Quellen zur Verfügung hatte, die uns nicht mehr vorliegen. Was Ritter (Philo u. d. Halacha 133 ff.) gegen die Glaubwürdigkeit des hier Erzählten vorbringt, würde, wenn sonst alles in Ordnung wäre, nichts besagen. Daß die wörtliche Auffassung von ופרשו השמלה in Deut. 22, 17 und von וירקה בפניו in Deut. 25, 9 sich auch bei R. Elieser b. Jakob (Keth. 46 a) findet, beweist nichts dagegen, daß die Sadducäer die gleiche Ansicht teilten, da R. Elieser der schammaitischen Schule angehört haben kann. Auch daß Josephus (Antiquit. IV, 8, 23) sagt: »Sie speie ihm ins Gesicht,« ist kein Gegenbeweis, wenn die Schammaiten dieser Meinung waren; haben wir doch eben Josephus das jus talionis vertreten sehen. Es ist ganz gut möglich, daß die Sadducäer ein genaues Verzeichnis der Fälle hatten, in denen sie die von ihnen angewendeten Todesstrafen, die Steinigung und Verbrennung, vorschrieben, dasselbe aber den Pharisäern unbequem war, da sie die Strafe der Steinigung in vielen Fällen durch Erdrosselung ersetzen wollten.

[1]) Ich weiß nicht, ob auf die gelegentliche Bemerkung Cy-

Nach all' diesem wird auch die Strafe der Ehebrecher, die Erdrosselung, schon aus dem Grunde nicht als aus irgend einem Bibelwort ermittelt gelten können, weil die Bibel sie überhaupt nicht kennt[1]). Doch setzt diese Strafe schon R. Akiba in seiner Erörterung der Strafe der unzüchtigen Priestertochter mit R. Ismael (b. Sanhedr. 51 b, Sifrê Deut. 130) voraus, wo er sagt, es sei eine Ausnahme, daß die unzüchtige Verlobte in Deut. 22, 24 gesteinigt wird, ebenso wie der Feuertod der Priestertochter[2]). Auch R. Ismael spricht von der Erdrosselung der Ehebrecherin (Sanh. 51 b), ohne daß ihm jemand widerspräche, so daß

---

prians in seinem Briefe an Pomponius (Von den Jungfrauen, Opera, ed. Hartel p. 476, 20), daß derjenige, der den Priestern und den von Gott aufgestellten Richtern nicht gehorchte, getötet wurde (Deut. 17, 12) und daß dieses damals mit dem Schwerte geschah, irgend welches Gewicht zu legen ist.

[1]) Vgl. das Responsum des Gaons R. Zemach an die Kairuwâner über die Glaubwürdigkeit des angeblichen Daniten Eldad (Epstein, Eldad ha-Dâni 7, Nr. 13): ואומר רבי אלדד שדנין בארבע מיתות בקילה ושריפה הרג וחנק, ואין בתורה מיתת חנק וחכמים דרשוה ואמרו כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק.

[2]) In b. Sanhedr. 51a sagt R. Elieser von der unzüchtigen Priestertochter: את אביה בשריפה ואת חמיה בסקילה, wenn ihre Unzucht ihren Vater schändet, wird sie verbrannt; wenn sie ihren Schwiegervater schändet, wird sie gesteinigt. Der Talmud sucht diesen Satz verschiedenartig zu erklären, der Sinn ist aber offenbar folgender: wenn sie noch Mädchen ist und ihre Schande den Vater trifft, dessen Haus sie noch angehört, ist Lev. 21, 9 anzuwenden; ist sie aber verlobt oder verheiratet, gehört sie nicht mehr dem Hause ihres Vaters an und sie wird wie jede andere Ehebrecherin bestraft. R. Elieser widerspricht hierin der Ansicht des R. Ismael und R. Akiba in Sanh. 51b. Josephus (Antiquit. IV, 8, 23) sagt in der Wiedergabe von Deut. 22, 13—19: Wird aber das Mädchen als schuldig erkannt, so soll sie dafür, daß sie ihre Jungfräulichkeit nicht bis zum Ehestande bewahrt hat, wenn sie vom gemeinen Volke ist, zu Tode gesteinigt, und wenn sie aus priesterlichem Stamme ist, lebendig verbrannt werden. Auch Jehuda Hadassi Nr. 330 erklärt die Unzucht der unverheirateten Priestertochter für todesschuldig. Wir sehen wieder den Schammaiten R. Elieser, Josephus und die Karäer übereinstimmen.

diese Todesart um 100 als unbestritten anerkannt gewesen sein muß, was wieder ältere Quellen voraussetzt. Die Mischna Sanhedr. XI, 1 setzt die Erdrosselung außer auf Ehebruch, noch auf Schlagen von Vater und Mutter, auf das Stehlen von Menschen verbunden mit deren Verkauf zu Sklaven, auf den Widerspruch eines Lehrers gegen eine von der maßgebenden Behörde anerkannte Norm, für falsche Propheten und auf falsches Zeugnis gegen eine Priestertochter über Unzucht und endlich für den Buhlen der Priestertochter. Für alle diese ist nach der Darstellung der Tannaiten die Deutung des im Gesetze unbestimmt gelassenen מות יומת maßgebend und diese Begründung wird in den zugehörigen Baraithas im Talmud und in den halachischen Midraschwerken wiederholt angeführt. So z. B. bei der Ermittelung der Strafe für Ehebruch (b. Sanhedr. 52 b unten, Sifra 92 a, 11): מות יומת, בהנק. אתה אומר בהנק או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה. אמרת כל מקום שנאמר מיתה בתורה סתם אין אתה רשאי למישכה להחמיר עליה אלא להקל עליה, דברי רבי ישיה. רבי יונתן אומר לא מפני שהיא קלה אלא כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא הנק, er soll getötet werden, durch Erdrosselung; ist dieses richtig oder hältst du eine andere unter den in der Thora genannten Todesarten für angemessener? Du selbst giebst ja zu, daß, wo die Thora die Todesart nicht bestimmt, man kein Recht hat, den Tod zu erschweren, sondern nur, ihn zu erleichtern, so meint R. Joschia; R. Jonathan sagt: Nicht weil der Tod durch Erdrosselung leichter ist, sondern weil der in der Thora nicht näher bestimmte Tod Erdrosselung ist, ist diese zu verhängen. Sonach stand bei den der Schule Ismaels angehörigen Lehrern die Todesart in den bezeichneten Fällen fest, nur über ihre Begründung waren sie geteilter Meinung. Und schon aus diesem Grunde können für die Urheber dieser der Bibel fremden Todesart nicht Deutungen des Gesetzes maßgebend gewesen sein, besonders da, wie wir bereits gesehen, מות יומת in einigen Fällen auch auf andere Hinrichtungsformen gedeutet wurde.

Hierbei ist zu beachten, daß es Vergehen schwerer Natur sind, die mit Erdrosselung bestraft wurden, wie Ehebruch, Mißhandlung der Eltern und Diebstahl an Menschen; die Strafe kann somit nicht als die leichteste gegolten haben, sie muß vielmehr zu den schwersten gezählt worden sein.

Aber was mochte auf sie überhaupt geführt haben? Beachtet man, daß מות יומת in Lev. 20, 9 כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת auch in der tannaitischen Halacha als Steinigung erklärt wurde, so wird man dasselbe auch in Exod. 21, 17 ומקלל אביו ואמו מות יומת, obgleich דמיו בו nicht steht, als Steinigung auslegen.[1] Nun hat Exod. 21, 15 ומכה אביו ואמו מות יומת den gleichen Ausdruck und auch die Zusammenstellung beider Punkte weist auf gleiche Strafe bei beiden hin; trotzdem wird, wie schon erwähnt, hier auf Erdrosselung erkannt. Da es uns wahrscheinlich wurde, daß das ältere Strafrecht hier in der Tat Steinigung angewendet hat, so müssen für die späteren Lehrer Gründe bestanden haben, die Steinigung nach Möglichkeit zu beseitigen und eine andere Todesart an deren Stelle zu setzen. Die Erdrosselung unterscheidet sich von der Steinigung hauptsächlich dadurch, daß sie den Körper ganz unversehrt, ja ohne jede Veränderung beläßt[1]). Soll etwa auch hier die Rücksicht auf den Körper des Verurteilten dazu geführt haben, eine neue Form der Hinrichtung zu suchen? Wir finden sie sonst nur bei König Herodes, der seine Söhne in Sebaste erdrosseln ließ (Antiquit. XVI, 11, 7, Bell. I, 27, 6); aber das Gesetz, auf das sich sein Befehl gründete, ist kaum zu ermitteln, da für ihn eine Anregung seitens seiner römischen Freunde, die auch an der Fällung des Todesurteils mitgewirkt hatten, mehr be-

[1]) Vgl. den Satz Rabbis über die Erdrosselung in b. Sanh. 52 b, Sifra 92a, 11: נאמר מיתה בידי שמים ונאמר מיתה בידי אדם, מה מיתה האמורה בידי שמים שאין בה רושם אף מיתה האמורה בידי אדם מיתה שאין בה רושם; dieselbe soll der göttlichen Todesstrafe genau gleichen, insofern sie keine Spuren am Körper zurückläßt.

deutet haben mag, als irgend ein jüdisches Gesetz. Ich bezweifle entschieden, daß die Erdrosselung als Strafmittel der jüdischen Gerichte von außen zu den Juden gekommen sei[1]); sie dürfte vielleicht folgender Erwägung ihre Einführung verdankt haben. An die Stelle der Verbrennung trat, wie wir gesehen, eine Form der Tödtung, die der durch das Feuer Gottes genau entsprach. Wie tödtet nun Gott sonst die von ihm hinzurichtenden Sünder wie z. B. die Kundschafter in Num. 14, 37 וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ״, die an der Pest vor Gott starben? In Kohel. rabba 9, 12, Sota 35a sind hierüber die Meinungen zweier Tannaiten des zweiten Jahrhunderts zu lesen: במה הימתו. רבנן ורבי שמעון בן יוחאי. רבנן אמרין אסכרה עלתה בגרונם ונהנקו ומתו. ורבי שמעון בן יוחאי אמר בנשילת איברים מתו, der erste sagt, der Tod der Kundschafter sei durch Bräune in der Kehle erfolgt, die Erstickung zur Folge hatte[2]); R. Simon b. Jochai meint, sie seien an dem — durch Aussatz verursachten — Abfallen der Glieder gestorben[3]). Die Lehrer, die aus irgend

[1]) Siehe Lebrecht in Geigers jüd. Zeitschrift IX, 238 ff.

[2]) Vgl. auch b. Peßach. 105a: תנא משמיה דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרא und R. Chijjas Satz in b. Kethubb. 30a. b: מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי, wer heute, da es keine jüdische Strafgerichtsbarkeit gibt, des Todes durch Erdrosselung schuldig wird, ertrinkt oder stirbt an Bräune. Es ist auch daran zu erinnern, daß das Gesetz Hammurabis die Strafe des Ertränkens auf Verbrechen setzt, die die Tannaiten mit Erdrosselung bestraft wissen wollen. Da Ertränken nur in einem Lande durchführbar ist, das, wie Babylonien, überall Flüsse und Kanäle, hat, dagegen in Palästina kaum möglich war, könnte die Erstickung durch Erdrosselung anstelle des Ertränkens gesetzt worden sein. Als Strafe im Volke finden wir Ertränken bei R. Tarfon, den jüdische Bauern als Obstdieb in einen Sack steckten und ertränken wollten (b. Nedar. 62a, jer. Schebiith IV, 35b, 17). In Sepphoris werden die Großen, die gegen Antigonos zu Herodes hielten, von den Anhängern des Antigonos an den See Genezareth geschleppt und ertränkt (Bell. Jud. I, 17, 2, Antiquit. XIV, 15, 10). Im Syrischen bedeutet חנק auch Ertränken.

[3]) Es scheint die Vorstellung von der unmittelbaren Ursache

welchen Gründen gegen die Steinigung waren, empfahlen die Erdrosselung und setzten sie in erster Reihe dort durch, wo die Todesart im Gesetze nicht näher bestimmt war und der Anwendung der Erdrosselung keinerlei Hindernis exegetischen Charakters im Wege stand. Berücksichtigt man noch, daß die Hinrichtung durch Verbrennen sich von der durch Erdrosselung nach der Mischna Sanhedr. VII, 2. 3 nur in der letzten Einzelheit, dem Einwurf einer brennenden Schnur unterscheidet, sonst aber beide genau denselben Hergang aufweisen, so gewinnt man den Eindruck, daß es sich nur um die nachträgliche Differenzierung einer und der-

---

des Todes bei den Juden die gewesen zu sein, daß beim Entweichen der Seele aus dem Leibe durch die Luftröhre Erstickung eintritt. In b. Moëd kat. 28 b, 29 a sagt der Arzt R. Chanina (220—250): קשה יציאת נשמה מן הגוף כצפורי בפי הושט. R. Jochanan, sein Schüler und jüngerer Kollege: כפטורי בפי ושט das Entweichen der Seele aus dem Körper geht so schwer, wie das Durchziehen des Schiffstaues durch den Ring an der Spitze des Mastbaumes, nach R. Jochanan, wie Schiffstaue durch den Schlund (vgl. Bacher, Agada d. paläst. Amor. I, 30, 5: ὡς σπεῖρα ἐν στόματι ἵστοῦ). Dasselbe ist aber in Berach. 8 a von der Bräune als Todesursache gesagt. Freilich ist in Aboda sara 20b zu lesen: אמרו עליו על מלאך המות שבולו מלא עינים. בשעת פטירתו של חולה עומד מעל מראשותיו וחרבו שלופה בידו וטיפה של מרה תלויה בו. כיון שחולה רואה אותו מזדעזע ופותח פיו, זורקה לתוך פיו, ממנה מת ממנה מסריח ממנה פניו מוריקות, der Todesengel trägt ein Schwert, an dem ein Gifttropfen hängt, den er dem Kranken in den offenen Mund fallen läßt. Das Schwert wird auch sonst genannt, so in b. Berach. 51 a, Kethubb. 77 b, aber was der Todesengel damit macht, ist nicht erwähnt. Nur der Vater des Amoräers Samuel erzählt (Aboda sara 20 b), der Todesengel habe ihm gesagt: Wenn ich auf die Würde des Menschen keine Rücksicht nehmen würde, machte ich einen offenen Schnitt beim Schlachten wie bei einem Tiere. Aber die Vorstellung eines an einem Schwerte hängenden Tropfens ist eine unnatürliche, die gewiß zu irgend einem Zwecke künstlich geschaffen wurde. Ursprünglich dachte man sich den Todesengel als die Menschen schlachtend; da aber äußerlich keine Spur seines Schnittes wahrzunehmen ist, schrieb man den Tod einem Gifte zu und verband die alte Vorstellung mit der neuen. Aber wir sehen auch hier den Tod auf ein innen wirkendes Gift, wie die Bräune, zurückgeführt.

selben Todesart, der Erstickung handelte. Nimmt man hinzu, daß das Buch der Jubiläen auf Unzuchtsvergehen, die bei den Tannaiten mit Erdrosselung bestraft werden, den Feuertod setzt, wie Hammurabi auf die Unzucht der geweihten Frau (§ 110) und auf Blutschande mit der Frau des Vaters (157), so drängt sich die Vermutung auf, daß die eine Richtung die unbestimmte Todesart zum Feuertod verschärfte, während die andere darin Erdrosselung fand, beide aber Gottes Vorgehen nachahmten. Die Pharisäer hätten auch für Lev. 20, 14 und 21, 9 Erdrosselung vorgeschrieben, wenn nicht der Wortlaut des Gesetzes Feuer verlangte; um dieser Forderung zu genügen, fügten sie der Erdrosselung noch die brennende Schnur bei.

Die oben befürwortete Annahme, daß das Streben, den Körper des Hinzurichtenden nicht mit dessen Leben zu vernichten, die Lehrer dazu geführt habe, das völlige Verbrennen durch die Erstickung mittels einer brennenden Schnur zu ersetzen, findet in den tannaitischen Nachrichten über die Steinigung eine Bestätigung. Wenn auch die vom versammelten Volke geschleuderten Steine den Körper des Gerichteten lange nicht in dem Grade zerstörten, wie das Feuer des Scheiterhaufens, so zerschlugen sie doch in erster Reihe den Schädel, verunstalteten das Gesicht völlig, zerbrachen den Brustkorb und zerfleischten die weichen Teile, abgesehen von den Wunden, Flecken und Blutungen, die sie überall verursachten. Nun finden wir in Wirklichkeit die Steinigung durch das Hinabstürzen von einer mäßigen Höhe ersetzt, das den Tod des Verbrechers mit hoher Wahrscheinlichkeit schon allein herbeiführte und den Körper nur wenig beschädigte oder verunstaltete. Aber wie kam man auf diese dem Gesetze so gar nicht entsprechende und doch als Steinigung aufzufassende Tödtungsart? Soll etwa eine Anregung seitens der in Palästina wirkenden Römer, die vom tarpejischen Felsen erzählten, oder von anderer

Seite darauf geführt haben[1])? Das Erstere ist schon wegen der zurückweisenden Haltung der Gesetzeslehrer gegenüber den nicht gerade rücksichtsvollen fremden Beherrschern Judäas unwahrscheinlich, besonders da es sich um die Ausführung des Religionsgesetzes handelte. Viel näher läge die Beeinflussung seitens der Syrer, die in vielen Einzelheiten des Opfer- und Religionsgesetzes den Judäern verwandt waren, besonders wenn man dem II. Makkabäerbuche in seinen anderweitig nicht belegten Nachrichten glauben darf. In dessen Schilderung der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. in Jerusalem heißt es nämlich (6, 10): »Zwei Frauen wurden vorgeführt, die ihre Söhne beschnitten hatten, diesen wurden dann die Kindlein an die Brüste gehängt, worauf man sie öffentlich in der Stadt herumführte und zuletzt über die Mauer hinabwarf«[2]). Dieselbe Strafe finden wir auch bei den Arabern; Tabari[3]) erzählt nach Ibn Ischaq vom Begründer des Christentums in Negran, Abdallâh ben Thâmir, daß ihn der König dieser Provinz auf

[1]) Vgl. Lebrecht in Geiger's Jüd. Zeitschrift. IX, 238 ff.

[2]) Beachtenswert sind die Abweichungen der Parallelberichte im I. Makkabäerbuch und bei Josephus. Das erstere meldet (1, 16): Die Frauen, die ihre Kinder hatten beschneiden lassen, tödteten die Syrer dem Befehle gemäß, indem sie ihnen die Kinder an den Hals hingen. Dieses wird von Josephus (Antiquit. XII, 5, 4) erweitert: Denn gepeitscht und am Körper verletzt wurden sie noch lebend und atmend gekreuzigt; die Frauen und ihre Kinder, die sie beschnitten hatten, erdrosselten sie auf Befehl des Königs, indem sie die Kinder am Halse der gekreuzigten Eltern aufhängten. Man beachte, daß das Hinabstürzen in die Tiefe nur in II. MB. steht. Ob auch II. Makkab. 13, 4 hierhergehört? »Lysias befahl, Menelaos nach Beroia zu führen und auf die dort übliche Weise ums Leben zu bringen. (5) Es befindet sich nämlich an dem Ort ein Turm 50 Ellen hoch voll glühender Asche; dieser hatte eine Vorrichtung, die sich umdrehen ließ, so daß sie von allen Seiten zur Asche hinabschleuderte. (6) Daselbst stoßen sie den des Tempelraubes Schuldigen und sonstige große Übeltäter allesamt ins Verderben hin.« Dieses soll freilich eine persische Todesart durch heiße Asche sein (vgl. Grimm z. St.)

[3]) Nöldeke, Geschichte der Perser u. Araber 184.

einen hohen Berg bringen und vom Gipfel hinunterwerfen ließ, der Wundermann aber unversehrt auf die Erde hinabfiel[1]). Und auch im altbabylonischen Rechte[2]) wird eine Frau, die zu ihrem Gatten spricht: Du bist nicht mein Mann, oder, wenn sie ihn feindlich behandelt, vom Turme hinabgeworfen, und (S. 25): Wenn die Frau den Mann verläßt, soll man sie durch Hinabstürzen von der Zinne töten. Die Strafe des Hinabstürzens ist sonach als semitisch bezeugt und kann von einem semitischen Volke, etwa den Syrern oder Phönikern zu den Juden gelangt sein. Aber sie findet sich, wenn auch nur im Kriege, auch bei den Juden selbst (II Chron. 25, 12) im Kampfe des Königs Amazja gegen Seïr: ועשרת אלפים חיים שבו בני יהודה ויביאום לראש הסלע ויושליכים מראש הסלע וכולם נבקעו; trotzdem kann sie nicht zu den alten Gerichtsstrafen der Juden gezählt werden, besonders nicht als Ausführung der Steinigung.

Die Herleitung des unbiblischen Hinabstürzens für Steinigung aus der Bibel in b. Sanh. 45 a. b (Mechiltha 64 a und Mechiltha R. Simon 97, Nr. 13) ist sehr eigentümlich und verrät die Verlegenheit der Tannaiten gegenüber der unverständlichen, daher sicherlich nicht jungen Überlieferung. Es heißt dort nämlich in der Baraitha: מנין שבדחייה, תלמוד לומר ירה, ומנין שבסקילה תלמוד לומר סקל, ומנין בסקילה ובדחייה תלמוד לומר סקול יסקל או ירה יירה, die Hinrichtung durch Hinabstoßen folgt aus סקל in Exod. 19, 12; die durch Hinabstoßen und wenn notwendig durch Steinigen dazu folgt aus dem weitern Satze. Daß diese Auslegung nicht die Veranlassung zur Abänderung der Art der Steinigung bildete, vielmehr eine spätere Begründung des Lehrhauses ist, bedarf nicht erst des Nachweises. Die Abänderung wird nur dann verständlich, wenn wir annehmen, die maßgebende Behörde irgend einer Zeit habe die Steinigung überhaupt abstellen und durch etwas ersetzen

---

[1]) Vgl. auch R. Smith, Religion d. Semiten, 322. 724.

[2]) Meissner, Der alte Orient VII, 1, S. 23.

wollen, das noch irgendwie an Steine gemahnt und den Körper des Hinzurichtenden nicht verstümmelt. Es ist nun sehr merkwürdig, daß wir das Hinabstoßen vom Felsen in die Tiefe auch beim Sündenbock im Opferdienste des Versöhnungstages finden und für dasselbe nicht nur jede biblische Grundlage fehlt, sondern das Hinabstoßen des Tieres auch dem Wortlaute des Gesetzes (Lev. 16, 22 וישלח את השעיר במדבר) widerspricht. Wenn auch die Forscher auf die Gleichheit des Vorganges bei Opfern und Hinrichtungen (Smith, Religion der Semiten, 321. 322) nicht hingewiesen hätten und darauf, daß z. B. in Hierapolis in Syrien gewisse Tier- und Menschenopfer von einer Höhe hinabgestürzt wurden, so müßte schon die Tatsache, daß sowohl die Hinrichtung durch Hinabstürzen, als auch das Hinabstoßen des Sündenbockes dem Wortlaute des Gesetzes widersprechen, darauf führen, daß beide gleichen Ursprunges sind und einer späteren Entwickelung angehören[1]).

Das Hinabstürzen in die Tiefe als Steinigung finden wir nicht bloß bei den Tannaiten, sondern auch im Buche Susanna, wo LXX in Vers 62 haben: »Und man verfuhr mit den falschen Zeugen, wie es das Gesetz befiehlt, entsprechend dem Bösen, das sie wider die Schwester herbeigeführt hatten; man band sie, führte sie hinaus und stürzte sie in eine Schlucht (oben S. 669). Ebenso erzählt zu Vers 41 eine der syrischen Versionen, daß über Susanna als Ehebrecherin der Tod der Steinigung verhängt und Susanna um die neunte Stunde dem Vollstrecker des Urteils ausgeliefert wurde, um vom Platze hinabgestürzt zu werden, woher Ehebrecherinnen kopfüber hinabgestürzt werden[2]). Wir kennen freilich das Alter des letzten Zusatzes nicht

[1]) Zu bemerken ist noch, daß die im Talmud berichteten Selbstmorde zumeist durch einen Sprung vom Dache des Hauses ausgeführt wurden.

[2]) Vgl. Brüll in seinen Jahrbüchern III, 39, 4 und Wace, Apocrypha II, 338.

und müssen es fast als selbstverständlich annehmen, daß derselbe unter dem Einflusse eines der Halacha kundigen Juden entstanden ist, so daß hieraus für das Alter der Auslegung des Gesetzes und das der Abänderung der Steinigung kein Beleg zu gewinnen ist. Aber LXX sprechen mit Wahrscheinlichkeit dafür, daß das Hinabstürzen als Steinigung in den Lehrhäusern Jerusalems schon vor dem Jahre 70 allgemein angenommen war. Man will dasselbe auch im Berichte Hegesipps (bei Eusebius, Histor. eccl III, 23, 11—18) von der Hinrichtung des Jacobus wiederfinden. Während nämlich Josephus (Antiquit. XX, 9, 1) in einer unzweifelhaft interpolirten Stelle (siehe Schürer I, 581 ff.) kurz meldet, der Hohepriester Anan habe die Zeit zwischem dem Tode des Prokurators Festus und der Ankunft seines Nachfolgers Albinus (62 n. Chr.) dazu benützt, um mehrere ihm unbequeme Leute verurteilen und steinigen zu lassen, darunter Jacobus, den Bruder Jesu (vgl. Chronicon Paschale I, 463), berichtet Hegesippus, daß Jacobus von der Zinne des Tempels hinabgestürzt, dann gesteinigt und zuletzt von einem Walker mit einem Walkerholz totgeschlagen worden sei. Es liegt nahe, in diesem Hergange die in der Mischna Sanhedr. VI, 4 beschriebene Form der Steinigung zu sehen, wie auch z. B. Schürer (I, 583, Note 46) auf diese Mischna hinweist. Dann hätten wir einen Beweis dafür, daß die Abänderung der Steinigung nicht bloß in den Lehrhäusern anerkannt, sondern auch im Gerichtsverfahren betätigt wurde. Aber erstens wurde Jacobus nach demselben Berichte des Hegesippus während seiner Rede auf dem Tempelberge vom Volke, das durch den Inhalt seiner Rede erregt ward, in die Tiefe gestürzt. Dann ging irgend ein Urteil weder von einem Gerichte, noch etwa vom versammelten Volke als einem Gerichtshofe voraus, sondern das ganze Vorgehen war die plötzliche Äußerung der Volksstimmung und das Hinabstürzen nur von der natürlichen Beschaffenheit des Schauplatzes eingegeben;

so daß abgesehen von dem Schauplatze, der unmöglich zu Hinrichtungen gedient haben kann, auch die Einzelheiten der Tötung keinerlei Beweis für die damals beobachtete Art der vom Gerichte vollzogenen Hinrichtung abgeben können. Da der Hohepriester Anan, der nach Josephus unter anderen auch Jacobus steinigen ließ, ein Sadducäer war, ist es fast selbstverständlich, daß er die Todesstrafe vielmehr nach dem Wortlaute des Gesetzes vollstrecken ließ. So erzählt auch Apostelg. 7, 58, daß Stephanus vom Volke außerhalb der Stadt gesteinigt wurde (vgl. Matth. 23, 37, Luk. 13, 34). Wir haben sonach keinen Beweis dafür, daß die von den Tannaiten geschilderte und von LXX zu Susanna bestätigte Form der Steinigung je tatsächlich auch betätigt wurde.

### III. Die Enthauptung und andere Todesstrafen.

Als Strafe des Mörders schreibt die Mischna Sanh. IX, 1 Enthauptung mit dem Schwerte vor; es scheint diese die älteste Form der Hinrichtung zu sein aus einer Zeit, als noch gleichsam die militärische und königliche Gewalt fortwirkte (vgl. Nowak, Archäologie I, 329). In Verbindung mit der Gerichtsbarkeit der Bibel findet sich diese Strafe nicht[1]); wir haben vielmehr gesehen (S. 679), daß Philo

[1]) In Ezech. 16, 40: והעלו עליך קהל ורגמו אותך באבן ובתקוך בחרבותם könnte neben der Steinigung die zweite, in Vers 38 ושפטתיך משפטי נואפות ושופכות דם angekündigte Strafe für Blutvergießen erblickt und angenommen werden, daß schon zur Zeit Ezechiels Enthauptung darauf gesetzt war. Ebenso in Ezech. 23, 45: המה ישפטו אותהם משפט נואפות ומשפט שופכות דם (47) ורגמו עליהן אבן קהל וברא אותהן בחרבותם, . . . Aber es wäre dann auffallend, daß die Strafe für das Blutvergießen inmitten der Ausführungen der Einzelpunkte der Strafen für den Ehebruch nur im Vorübergehen gestreift wird; und dann sind denn zum Enthaupten mehrere Schwerter nötig gewesen? Vielleicht bezeichnen die unverständlichen Verba בתק und ברא verstümmeln (vgl. zu בתק = ברת, Daiches in Jewish Quart. Review XVII, 1905, 450, Note 20), entzweischneiden; und es handelt sich um die Schändung des Leichnams der Hingerichteten zur Verschärfung der Todesstrafe, wie in II Sam. 4, 12: ויצו דוד את הנערים ויהרגום ויקצצו את ידיהם ואת רגליהם.

(II, 314. 317) und das Buch der Jubiläen (5, 31 ff.), ebenso Josephus (Antiquit. IV, 8, 35) die Talio in Übung voraussetzen und sagen, daß der Mörder auf dieselbe Weise getötet wurde, wie er getötet hat. Die Pharisäer, die das Prinzip bekämpften und vielleicht auch beseitigten, suchten nun eine für alle Formen des Mordes feststehende Todesstrafe. Sie mußten, durch den Wortlaut des Gesetzes in Genes. 9, 6 שופך דם האדם באדם דמו ישפך gezwungen, auf das Schwert kommen, das sich übrigens, wenn auch nur in Ausnahmefällen, als auch im Gesetze vorgeschrieben erweisen ließ. Es ist jedoch sehr eigentümlich, was die Mischna über den Vorgang bei der Enthauptung ausführt (Sanh. VII, 3): מצות הנהרגים, היו מתיזים את ראשו בסייף כדרך שהבלכות עושה. רבי יהודה אומר נוול הוא זה, אלא מניחין את ראשו על הסדן וקוצצין בקופיץ. אמרו לו אין מיתה מנוולת מזו, »Man schneidet dem Verbrecher den Kopf mit dem Schwerte ab, wie es die Römer tun. R. Jehuda sagt: Dieses ist ein häßlicher Tod; vielmehr legt man den Kopf des Verurteilten auf einen Block und hackt ihn mit dem Beile ab. Hierauf bemerken die Weisen: Es gibt keinen häßlicheren Tod als diesen.« Diesem Einwand begegnete R. Jehuda, wie die Baraitha in b. Sanh. 52b (Toß. IX, 11) anführt, in folgender Weise: אף אני יודע שמיתה מנוולת היא אבל מה אעשה שהרי אמרה תורה ובחוקותיהם לא תלכו, »Auch ich weiß, daß es ein häßlicher Tod ist, aber was soll ich tun, da die Thora gesagt hat, daß wir heidnische Art nicht nachahmen dürfen?« Diese Bemerkung macht den Eindruck, daß auch R. Jehuda das Schwert als das richtige Mittel der Enthauptung anerkannte und nur aus Rücksicht auf die Verwendung desselben zu gleichen Zwecken bei den Römern das Beil anstatt des Schwertes vorschrieb. Ferner hat es den Anschein, als sei die ganze Frage erst um diese Zeit aufgeworfen und nur akademisch erörtert worden ohne jede Stütze in der ältern Überlieferung. In Wahrheit bezieht sich die ganze Erörterung nur auf die Waffe oder das Werkzeug zur Tötung,

die Enthauptung als Strafe des Mörders stand seit langem fest. Denn in Mechiltha 83b begründet schon R. Akiba die Verwendung des Schwertes zur Vollstreckung der Todesstrafe in Exod. 21, 20 (weiter S. 678) und R. Joßê, der Galiläer verhängt Enthauptung über Zauberer (Synh. 67a, Mechiltha 94b, oben S. 676), so daß um 100—120 die Strafe selbst als eine der Todesstrafen anerkannt war; und da sie keiner der Lehrer bestreitet, muß sie aus früherer Zeit überliefert worden sein[1]).

Vergleicht man andere tannaitische Berichte über das Werkzeug der Enthauptung, so zeigt sich das Schwanken der Lehrer in noch eigentümlicherem Lichte. Eine Baraitha in b. Sanhedr. 52b lautet: תניא נקים ינקם, נקימה זו איני יודע מה היא. כישהוא אומר והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית הוי אומר נקימה זו סייף . . . תניא ואתה תבער הדם הנקי מקרבך, הוקשו כל שופכי דמים לעגלה ערופה, מה להלן בסייף ומן הצואר אף כאן בסייף ומן הצואר. (אי מה להלן בקופיץ וממול עורף אף כאן בקופיץ וממול עורף? אמר רב נחמן אמר רבה בר Im ersten Teile אבוה אמר קרא ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה). wird für die Enthauptung ausdrücklich das Schwert als Mittel erschlossen, in der zweiten Baraitha wird die Behandlung des Mörders der der nach Deut. 21, 4 zu entnackenden Kuh gleichgesetzt. Obwohl sich nun daraus noch nicht ergibt, daß zur Hinrichtung des Mörders nur ein Schwert und kein anderes Gerät verwendet werden soll, wird doch ermittelt, daß, wie die Tötung der Kuh durch das Schwert und zwar am Halse erfolgt, so auch die eines Mörders; ein Schluß, der in beiden Punkten sehr zweifelhaft ist, da die Voraus-

[1]) Daß die Erörterungen späterer Tannaiten den Eindruck hervorrufen, als ob diese die Frage überhaupt zum erstenmale aufgeworfen hätten, während es sich in Wahrheit um eine alte Meinungsverschiedenheit handelt, ist in der talmudischen Literatur nicht selten. Ein bezeichnendes Beispiel hiefür ist der Streit zwischen R. Joschia und R. Jonathan, den Schülern des R. Ismael in Mechiltha 5b zu Exod. 12, 6b über das Passah am Sabbath, welcher schon von Hillel durch dieselben Gründe, wie sie diese Lehrer anführen, entschieden wurde; vgl. Schwarz, Hermeneut. Analogie 95 ff.

setzung nicht zutrifft. Es drängt sich nämlich in dieser Vergleichung die schon im Talmud gestellte Frage auf, daß, wenn die Tötungsart wirklich dieselbe bei der Sühnkuh und einem Mörder ist, dieser mit dem Beile und vom Nacken hingerichtet werden müßte, wie die Kuh nach Sifrê Deut. 207. Die in Klammern gesetzte Antwort des babylonischen Amoräers ist eine ziemlich schwache. In der Mechiltha 83b lautet der Parallelbericht folgendermaßen: נקים ינקם, מיתה. אתה אומר מיתה או אינו אלא ממון. רבי נתן אומר נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקימה נוקמת נקם ברית, מה להלן חרב אף כאן חרב. רבי עקיבא אומר נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקום נקמת בני ישראל, מה להלן בחרב אף כאן בחרב. Zunächst erfahren wir hieraus, daß die biblische Begründung in der Baraitha des Talmuds für die Verwendung des Schwertes bei Hinrichtungen von R. Nathan stammt[2]), während R. Akiba eine andere giebt. Nun lautet dieselbe Baraitha in jer. Sanhedr. VII, 24b: נאמר כאן נקימה ונאמר להלן והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית, מה נקימה שנאמר להלן בחרב, אף נקימה שנאמר כאן מיתה בחרב. יכול ישילנה בין האנפיים, נאמר נאן ובערת הרע מקרבך ונאמר להלן ואתה תבער הדם הנקי מקרבך, הבערה הבערה עריפה עריפה, מה הבערה שנאמר להלן מול העורף אף כאן מול העורף, מה עריפה שנאמר להלן התזת הראש אף כאן התזת הראש. Der erste Teil stellt die Verwendung des Schwertes fest; der zweite befaßt sich wie die Baraitha in b. Sanh. 52b, mit der Stelle am Körper, die das Schwert zu treffen hat, und dann nach der Ermittlung des Halses mit der Art der Enthauptung, die durch völliges Abhauen des Kopfes zu erfolgen hat[3]). Aber auch diese Version der

[1]) Die Nennung Akibas neben Nathan ist auffallend; sollte R. Jonathan gemeint sein?

[2]) Vgl. Mechiltha des R. Simon b. Jochai 125, 12.

[3]) Kürzer hat dieses Mechiltha 80a in teilweise verschiedener Ableitung: . . . תלמוד לומר שופך דם האדם וגומר, עדיין אנו אומרים יקיז לו דם משני אברים וימות תלמוד לומר וערפו שם את העגלה בנחל וגומר ואתה תבער וגומר, הקיש שופכי דמים לעגלה ערופה, מה עגלה ערופה בהתזת הראש אף כל שופכי דמים בהתזת הראש; hier wird bloß das Abschlagen des Kopfes, aber nicht auch der Hals als die Stelle der Tötung ermittelt.

Baraitha wehrt den von ihr gezogenen Schluß, daß das Enthaupten am Nacken vorzunehmen sei, mit keinem Worte ab. Andererseits erwähnt keine der angeführten Baraithas den ebenso folgerichtigen Schluß aus der Vergleichung des Mörders mit dem Sühnkalbe, daß nicht das Schwert, sondern wie bei dem letzteren das Beil zu gebrauchen sei. Offenbar sind die Urheber der in der Baraitha vorgetragenen Sätze alle der Ansicht, daß die Enthauptung nur mit dem Schwerte erfolgen dürfe, wie es die Weisen in der Mischna lehren, während für die Meinung des R. Jehuda, daß das Beil zu verwenden sei, sich niemand ausspricht. Nun hängt aber mit dem Beile das Niederlegen des Kopfes auf einen Block, d. h. die Enthauptung von der Nackenseite zusammen, so daß diese Art der Hinrichtung sich genau mit dem Entnacken der Sühnkuh deckt; dagegen erfolgt die Tötung mit dem Schwerte an dem stehenden Manne entweder von der Seite oder von vorn[1]). Man beachte aber, daß R. Jehuda von der gleichen Behandlung des Mörders und der Sühnkuh nichts zu wissen scheint, da er seine Meinung nicht damit, sondern mit dem Hinweise auf die römische Enthauptung begründet; soll jene Vergleichung jünger als R. Jehuda sein? Vielleicht hatte er Gründe, auf dieselbe nicht hinzuweisen. Sowohl die konservative, vielfach schammaitische Stellung des R. Jehuda, als auch die Begründung der Enthauptung durch den Hinweis auf die Sühnkuh sprechen dafür, daß die ältere Meinung das Beil als Werkzeug nannte und den

[1]) Sifrê Deut. 207 sagt ausdrücklich, עריפה מאחריה erfolgte von hinten. Über ומלק את ראשו ממול ערפו in Lev. 5, 8: hat Anan eine eigene Ansicht, indem er sagt, es bedeute: an der Seite neben dem Nacken, siehe Harkavy וביאר בה בי לקוטי קדמוניות: 137 המקום אשר תפול בו זאת המליקה הוא מול העורף כאשר אמר ומלק את ראשו ממול ערפו ולא אמר מערפו לדורות כי המליקה לא תעשה בעורף כי אם למולו יאשר יהוה מול הדבר הוא וולת הדבר, vgl. Poznanski in Revue des Études Juives XLVI, 1902, 196.

Nacken als die Stelle der Tötung bezeichnete[1]); es dürfte die schammaitische Lehrmeinung gewesen sein. Wie es R. Akibas Ansicht nahelegt, empfahlen die Hilleliten das Schwert, widersprachen aber hinsichtlich des Nackens den Schammaiten nicht; erst später schrieb man den Hals als die Stelle der Tötung vor. Freilich ist es sehr fraglich, ob je eine vom jüdischen Gerichte in Palästina verhängte Enthauptung mit dem Beile oder Schwerte erfolgt ist[2]). Denn es ist kein Beweis dafür vorhanden, daß die Pharisäer mit ihrer Ansicht, daß der Mörder mit Enthauptung zu bestrafen sei, unter Agrippa I, als es in Judäa für kurze Zeit wieder jüdische Strafgerichtsbarkeit gab, gegen die Sadducäer durchdrangen[3]).

---

[1]) Es ist sicherlich irgend ein Zusammenhang zwischen der Art, wie ein Mörder hingerichtet wird, und der Tödtung des geheimnisvollen Sühnopfers anzunehmen, wie dieses schon R. Smith (Religion der Semiten 322) für die Semiten und Mommsen (Strafrecht 902. 918) für die Römer dargetan hat. Die Sühnkuh in Deut. 21 ist hiernach in Vertretung des unbekannten Mörders hingerichtet worden; und wir dürften auf Grund dessen mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß die Enthauptung des Mörders vom Nacken geschah (Dillmann zu Deut. 21, 3).

[2]) Antigonos I., König von Judäa, ließ dem in der Schlacht gegen ihn gefallenen Bruder des Herodes, Josef, den Kopf abschlagen, wie die Philister dem König Saul (Bell. Jud. I, 17, 2, Antiquit. XIV, 15, 10), was bloß die Verunglimpfung des Gefallenen bezweckte. Das Gleiche tat dann Herodes dem Leichnam des Pappus, der Josef getötet hatte (Bell. I, 17, 8, Antiquit. XIV, 15, 13). Herodes Antipas ließ Johannes den Täufer in Machairos töten (Antiquit. XVIII, 5, 2), nach den Evangelien (Matth. 14, 10. Marc. 6, 27, Luc. 9, 9, vgl. Schürer I, 437 ff. über die Echtheit der Josephusstelle) durch Enthauptung. Agrippa I. ließ Jakobus, Sohn Zebedais, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte hinrichten (Apostelg. 12, 2). Es sind jedoch nicht vom Gerichte verhängte Todesstrafen, die etwas für die tatsächliche Anwendung der Enthauptung beweisen.

[3]) Beachtung verdient wie bei der Todesstrafe durch Verbrennen und Ersticken auch hier die Art, wie Gott, der nach Lev. 26, 25, der für die Hinrichtung durch das Schwert angezogenen Belegstelle, das Schwert über Israel schickt, sonst tötet. Es findet

Von Interesse sind für unsere Untersuchungen auch die zum Teile bereits erörterten Strafen, die am Leichname

---

sich nämlich von Gott in Num. 14, 16 וישחטם במדבר, was soll das heißen? Da dasselbe Verbum auch bei der Tödtung durch Menschen vorkommt, wird die Bedeutung festzustellen sein. II. Reg. 10, 7: ויקחו את בני המלך וישחטו שבעים איש וישימו את ראשיהם בדודים; da nicht ausdrücklich gesagt wird, daß sie ihnen die Köpfe abschnitten und וישחטו die Ausführung des Auftrages in Vers 6 קחו את ראשי אנשי בני אדוניכם ist, so heißt שחט hier: den Kopf abschneiden. II. Reg. 25, 7, Jerem. 39, 6; 52, 10 von Nebukadnezar: ואת בני צדקיהו שחט לעיניו er ließ Zidkijas Söhne vor dessen Augen hinschlachten; I. Reg. 18, 40: ויורידם אליהו אל נחל קישון וישחטם שם, genau wie die Sühnkuh in Deut. 21, 4. Jerem. 41, 7: ויהי כבואם אל תוך העיר וישחטם ישמעאל בן נתניה, Judic. 12, 6: ויאחזו אותו וישחטוהו אל מעברות הירדן II. Reg. 10, 14: ויאמר (יהוא) תפשום חיים ויתפשום חיים וישחטום אל בור בית עקד, in eine Zisterne das Blut fließen lassend, wie Elijah es in einen Bach, Ismael b. Nethanja in eine Grube rinnen ließ. Damit ist vielleicht Jud. 9, 5: ויהרג את אחיו בני ירובעל שבעים איש על אבן אחת zu verbinden. (Hiezu bemerkt Budde: Auf einem Stein, besagt jedenfalls, daß sie wehrlos überfallen und festgenommen sind, um dann kunstgerecht, wie Opfertiere, abgeschlachtet zu werden, vgl. I, Sam. 14, 33 ff. Ob darin zugleich eine rituelle Vorkehrung zu erkennen ist, um der Rache der Bluttat vorzubeugen, so Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel I, 115 und Moore, erscheint zweifelhaft, zumal da das Ausgießen auf den Stein statt auf die lockere Erde nach Hes. 24, 7 die entgegengesetzte Wirkung üben mußte.) In Henoch 98, 12: Wehe euch, die ihr Werke der Ungerechtigkeit liebet; warum hoffet ihr für euch auf Gutes? Wisset, daß ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet; sie werden euch die Hälse abschneiden und euch erbarmungslos töten. Nach 91, 12 wird diese Strafe mit dem Schwerte vollzogen. In Sirach 31, 24: Wie einer, der den Sohn angesichts des Vaters schlachtet, ist der, der ein Opfer darbringt vom Hab und Gut der Armen, (im griechischen θύων). In b. Kethuba. 102 b unten wird bestimmt: Ein minderjähriges verwaistes Kind soll bei der Mutter belassen und nicht seinen erbberechtigten Verwandten übergeben werden, מעשה היה וישחטוהו ערב הפסח. In Sanhedr. 110 b sagt R. Josua b. Korcha, Psalm 50, 5 deutend: עלי זבח, רבי עקיבא וחבירו שטכרו עצמן לשחיטה על דברי תורה, in jer. Sanhedr. X, 29 c, R. Simon b. Menaßja dasselbe: ישעילו אותי ונזבחו על שמי. In Sukka 52 a sagt R. Jehuda in einer Baraitha: לעתיד לבוא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים

des Hingerichteten vollstreckt werden und als Verschärfung der Todesstrafe anzusehen sind (Nowak, Archäologie I, 329 und die Kommentare zu den betreffenden Bibelstellen). Am sichersten ist dieses am Aufhängen des Leichnams in Deut. 21, 22: וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ zu erkennen, wozu R. Elieser bemerkt (Sanhedr. VI, 4), es sei bei jedem Gesteinigten anzuwenden, nach den als die Weisen bezeichneten Kollegen dieses Lehrers jedoch nur bei einem wegen Gotteslästerung und Götzendienst Gesteinigten. Es fehlt an weiteren Angaben, die das Prinzip dieses Streites erkennen ließen, wiewohl die letztere Meinung das Aufhängen des Leichnams ziemlich deutlich auf Vergehen gegen Gott selbst zu beschränken scheint. Philo (II, 324, Ritter, Philo u. d. Halacha 22) bezieht die Vorschrift in Deut. 21, 22 auf den Mörder allein, dagegen Josephus (Antiquit. IV, 8, 24) auf den ungehorsamen Sohn und alle, die aus irgend welchem Grunde zum Tode ver-

---

וכפני הרשעים Gott wird dereinst den bösen Trieb in Gegenwart der Frommen und der Frevler schlachten. In den letzteren Stellen bedeutet שחט nicht schlachten, sondern, wie schon die Vergleichung von Num. 14, 15. 16 והמתה את העם הזה כאיש אחד . . . וישחטם במדבר zeigt, gewaltsam töten; ob aber in der Bibel nicht doch die bei Opfern allgemeine Bedeutung »schlachten« gemeint ist? Das synonyme טבח, das gleichfalls von Gott ausgesagt wird, dürfte dasselbe bedeuten. Threni 2, 21: הרגת ביום אפך טבחת לא חמלת, es geschieht mit dem Schwerte in Psalm 37, 14: חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוח ישרי דרך, Ezech. 21, 33: חרב חרב פתוחה לטבח מרוטה, Jes. 65, 12: ומניתי אתכם לחרב וכלכם לטבח תכרעו. Es ist auch für das Schlachten nicht selbstverständlich, daß der Schnitt am Halse und nicht am Nacken vorgenommen werde; keinesfalls lag im Worte שחט selbst für das spätere Sprachgefühl der Schnitt am Halse, denn in Chullin 27 a ist zu lesen: אמר רב כהנא מנין לשחיטה שהיא מן הציאר. תניא רבי חייא אמר מנין לשחיטה מן הציאר . . ., vgl. Sifra 8 d. Vgl. Nedar. 22 a: קם חד שחיטה לחבריה . . . ופרע ליה בית השחיטה und Aboda sara 20 b über den Todesengel, oben Seite 684. Auch קטל scheint Halsabschneiden zu bedeuten, da es für Mähen gebraucht wird in Synh. 74 b, 33 a, Sabb 95 a.

urteilt wurden[1]), wie er das Aufhängen in IV, 8, 6 ausdrücklich als die Strafe des Gotteslästerers nennt. Josephus stimmt auch hierin mit dem Schammaiten R. Elieser überein, was für die schon mehreremal ausgesprochene Annahme zeugt, daß er in der Auslegung des Gesetzes der zu seiner Zeit in Jerusalem herrschenden Richtung der Schammaiten folgte. Philo dagegen, mit dem Josephus, wie wir gesehen, vielfach übereinstimmt, weicht hier von ihm ab und stellt, wenn es nicht seine eigene Gesetzesauslegung ist, möglicherweise die sadducäische Auffassung dar, die sich hier in der Bestrafung des Mörders nach der Talion bei ihm überhaupt wahrnehmen läßt. Im Wortlaute des biblischen Gesetzes selbst fehlt jeder Anhaltspunkt für die Beschränkung der

[1]) Er sagt vom ungehorsamen Sohn: derselbe soll gesteinigt werden, dann den ganzen Tag bleiben als Anblick für alle und bei Nacht begraben werden; οὕτω δὲ καὶ οἱ ὁπωσοῦν ὑπὸ τῶν νόμων ἀναιρεθῆναι κατακριθέντες. Er giebt offenbar Deut. 21, 22—23 wieder, nur sieht er die Strafe nicht im Aufhängen des Leichnams, sondern darin, daß dieser, wie er es noch weiter ausführt, gegen das sonstige Gesetz den ganzen Tag unbestattet bleibt, (μείνας δι' ὅλης τῆς ἡμέρας). Daß er darunter das Aufhängen des Leichnams versteht, erhellt aus IV, 8, 6, wo er mit denselben Worten betont: κρεμάσθω δι' ὅλης ἡμέρας καὶ ἀτίμως καὶ ἀκηδῶς θαπτέσθω und das Aufhängen ausdrücklich nennt. Auch Achan wurde nach Antiquit. V, 1, 14, hingerichtet und bei Nacht ohne Ehren und wie ein durch öffentliches Urteil Verurteilter bestattet; das heißt, der Leichnam lag den ganzen Tag unbestattet. In Bell. Jud. III, 8, 5, sagt Josephus: Die Selbstmörder muß man bei uns bis Sonnenuntergang unbegraben hinwerfen, während wir es als Pflicht ansehen, selbst Feinde zu bestatten; bei anderen Völkern ist es Brauch, solchen Toten die rechte Hand, mit der sie sich selbst gemordet haben, abzuhauen. Da gebraucht er den Ausdruck: ἐκρίπτειν, weil sie nicht aufgehängt wurden. Eine Schändung des Leichnams setzt auch Antiquit. XIII, 15, 5, voraus, wo der König Alexander Jannai auf dem Sterbebette seiner Gemahlin aufträgt, sie möge nach seinem Tode seinen Leichnam den Angesehensten zeigen und es diesen anheimstellen, mit ihm nach Gutdünken zu verfahren; sie werden ihm vielleicht zum Hohne das Begräbnis verweigern oder aus Rache irgend eine andere Schande antun.

Strafe, den Leichnam aufzuhängen, auf gewisse Verbrecher denn die Deutung der Tannaiten (Sifrê Deut. 21, 22b. Sanh. 45 b, jer. VI, 23 c,) ist offenbar nur die nachträgliche Begründung der ihnen überkommenen Überlieferung. Zeigt schon diese Beschränkung, daß die Behörde diese Art von Ächtung vermeiden wollte, so erhellt dieses Bestreben noch deutlicher aus der Bestimmung bei den Tannaiten, daß das Hängenlassen des Leichnams nur einen Augenblick währen solle. Daß dieses nicht etwa aus Rücksicht auf das Christentum geschah, braucht für die frühe Zeit nicht erst gesagt zu werden; es waren vielmehr die häufigen Kreuzigungen der Juden seitens der Römer, die den nicht bloß religiösen Abscheu vor dieser schimpflichen Behandlung reiften. Die Lehrer wollten das Aufhängen bei dem Leichname einer Frau ganz beseitigt wissen; und wieder ist es R. Elieser (Sanhedr. VI, 4), der ihnen widerspricht und sich für die Anwendung der Strafe auf Tatsachen beruft, nämlich darauf, daß Simon b. Schetach einst in Askalon 80 Frauen hat hängen lassen[1]).

[1]) Der von den Kollegen des R. Elieser hiergegen erhobene Einwand, daß Simons Verfahren nichts beweise, weil es kein streng gesetzmäßiges war, da er gegen die Bestimmung verstieß, daß an einem Tage vom selben Gerichte zwei Todesurteile nicht gefällt werden dürfen, beseitigt natürlich die Geschichtlichkeit des Vorganges nicht. Ebensowenig wiegt Schürers Bedenken, (I, 289), daß die Notiz der Mischna schon deshalb unbrauchbar sei, weil Simon b. Schetach in Askalon nichts zu sagen hatte. Denn wenn Paulus mit Briefen des Synhedrions an die Juden in Damaskus Verhaftungen vornehmen konnte (Apostelg. 9, 2; 22, 5; 26, 12), ohne daß Schürer II, 206 die Richtigkeit der Meldung mit dem Bemerken bezweifelte, daß der Vorsitzende des Synhedrions dort nichts zu sagen hatte, sondern wörtlich schreibt: »Aber dabei hing es doch überall von dem guten Willen der jüdischen Gemeinden ab, wie weit sie den Weisungeu des Synhedrions Folge leisten wollten«, so konnte Simon b. Schetach mit Unterstützung der dortigen Judengemeinde auch Todesurteile fällen. Daß die Stadtbehörden hiezu die Erlaubnis erteilten, mag nicht nur im Verbrechen der Frauen, sondern auch in dem bekannten Judenhasse der Bevölkerung von Askalon begründet sein. Schürer

Es fragt sich nur, ob das Hängen der Zauberinnen auf Veranlassung dieses Lehrers nicht etwa, wie es der einfache Wortlaut der Meldung besagt, die eigentliche Hinrichtung darstellt, oder bloß, wie die Verwendung der Nachricht als Beleg seitens des R. Elieser es fordert, die am Leichname der hingerichteten Frauen vollzogene Strafe nach Deut. 21, 22. Der sagenhafte Parallelbericht in jer. Chagiga II, 78 a, (vgl. Raschi zu b. Sanhedr. 44 b): וטענונין ואזלין וצלבונון. הדא היא דתנינן מעשה בשמעון בן שטח שתלה נשים באשקלון erzählt, wie die Meldung in der Mischna, daß die Frauen durch Aufhängen getötet wurden. Dafür spricht auch die Baraitha in b. Sanhedr. 67 a: העדים ששומעין מבחוץ מביאין אותו לבית דין וסוקלין אותו. וכן עשו לבן סטדא בלוד ותלאוהו בערב הפסח, nach welcher ben-Satda in Lydda gehängt worden ist[1]). Dagegen ist die Nachricht in b. Sanhedr. 43 a in der Baraitha nicht ohne Weiteres als besonderer Beleg für das Vorhandensein der Todesart des Hängens zu verwerten. Da heißt es: התניא בערב הפסח תלאוהו לישו, והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום ישו יוצא ליסקל על שכישף והסית והדיח את ישראל כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו, ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב פסח. Daß hier etwas nicht in Ordnung ist, zeigt schon die Tatsache, daß der erste und der letzte Satz erzählt, man habe Jesus am Vorabend des Passah g e h ä n g t, im

---

hat nicht bedacht, daß hier nicht etwa eine Nachricht des Mischnaredactors aus dem Jahre 200, sondern eine nur gelegentlich angeführte Äußerung des R. Elieser aus dem Jahre 90—120 vorliegt. Siehe weiter Seite 702.

[1]) Allerdings hat Toß. Synhedr. X, 11, jer. VII, 25 d, 2: וכן עשו לבן סטדא בלוד נמנו עליו שני תלמידי חכמים וסקלוהו, daß ben-Satda gesteinigt wurde, und Bacher in Jewish Quart. Rev. XVII, 1904/5, 176 meint, das Hängen am 14. Nissan sei in die Baraitha erst in den babylonischen Schulen eingedrungen, indem man es von Jesus auf ben-Satda, die dort identifiziert wurden, übertrug. Aber ebenso möglich ist es, daß man die hinsichtlich der Todesart widersprechende Angabe vom Hängen, um sie der Mischna anzugleichen, durch Steinigung ersetzte.

zweiten aber der Herold verkündet, Jesus ziehe aus, um gesteinigt zu werden. Durch die Annahme, daß das jüdische Gericht über Jesus Steinigung verhängt, der Prokurator aber Kreuzigung vollstreckt habe, ist die Schwierigkeit allerdings behoben; ebenso durch die Bestimmung, daß alle Gesteinigten noch aufgehängt wurden, so daß beide Strafen vollstreckt worden wären und zwar beide durch das jüdische Gericht. Aber dem Wortlaute der Baraitha entspricht keine dieser Erklärungen; denn derselbe setzt nur die jüdische Behörde voraus und spricht vom Hängen als der eigentlichen Todesstrafe. Nun erzählt R. Elieser in der Baraitha in b. Sabb. 104 b, Toß. XI, 14: תניא אמר לחם רבי אליעזר לחכמים והלא בן סטדא הוציא כשפים ממצרים בשריטה שעל בשרו, daß ben-Satda Zauberei trieb[3]). Von demselben wissen wir aber bereits, daß er am 14. Nissan hingerichtet wurde und zwar durch Hängen; es scheint also ziemlich klar, daß auch in der von Jesu berichtenden Stelle ursprünglich

[3]) Es ist sehr beachtenswert, daß es R. Elieser ist, der von ben Satda berichtet; denn dieser hat höchstwahrscheinlich in derselben Stadt gelebt, in der er hingerichtet wurde, in Lydda, das der Wohnsitz des R. Elieser war. Ebenso hat dieser gute und verläßliche Nachrichten über Vorgänge in Askalon vor dem Jahre 70. Denn in b. Kiddusch. 31 a heißt es: אמר רב יהודה אמר שמואל שאלו את רבי אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם. אמר להם צאו וראו מה עשה נכרי אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו. בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד . . . לשנה האחרת נתן הקדוש ברוך הוא שכרו שנולדה לו פרה אדומה . . . In jer. Pe'a I, 15 c, : רבי אבהו בשם רבי יוחנן שאלו את רבי אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם, אמר להם, ולי אתם שואלין, לכו ושאלו את דמה בן נתינה. דמה בן נתינה ראש פטרבולי היה . . . אמר רבי חזקיה גוי אשקלוני היה . . . daß R. Elieser als Muster der Elternachtung den Heiden Dama b. Nethina aus Askalon nannte, der den Weisen Steine für den Schmuck des Hohepriesters verkaufen sollte; ein Jahr später verkaufte er eine Kuh an die Weisen zur Zubereitung der Reinigungsasche. Die Lyddenser zogen nach Askalon zu Markte (Toß. 'Ahiloth XVIII, 18, vgl. jer. Schebi'ith VI, 36 c), und hatten Gelegenheit, die dortigen Vorgänge zu erfahren. Es dürfte nicht zufällig sein, daß R. Elieser, der Lyddenser, in Zauberei Bescheid wußte (b. Synhedr. 68 a). da es dort Zauberer gab.

ben-Satda gestanden haben muß. Die Steinigung dürfte der stehenden Formel der Gerichtsmeldungen angehören und der Passus nicht weiter zu verhören sein. Von Interesse ist auch das kaum zufällige Zusammentreffen, daß sowohl ben-Satda als auch die Weiber in Askalon wegen Zauberei zum Tode verurteilt wurden; ebenso dürfte es nicht zufällig sein, daß in beiden Fällen Hängen die Strafe war, besonders, nachdem wir gesehen, daß R. Ismael oder der Galiläer R. Joßê auf Zauberei Enthauptung, R. Akiba dagegen Steinigung setzt (Mechiltha 94 b, b. Synhedr. 67 a). Die Strafe des Hängens für dieses Vergehen könnte in den Bezirken am Meere üblich gewesen sein, beweist aber nichts für Judäa und Jerusalem. Sie findet sich allerdings auch in Sifrê Num. 25, 4, 48 a: ויאמר יי אל משה קח את כל ראשי העם, הושב דיינים והיו צולבים את חטאים כנגד השמש, wo הוקע als Hängen aufgefaßt wird. Freilich erklärt Raschi in b. Sanhedr. 35 a, daß diese Sünder als Götzendiener erst gesteinigt und ihre Leichname dann der Bestimmung in der Mischna entsprechend aufgehängt wurden; aber in den Worten des Sifrê steht davon nichts. Aus dem grausamen Vorgehen des Königs Alexander Jannai (Antiquit. Jud. XIII, 14, 2, Bell. I, 4, 6), der von den im Kriege gefangenen Juden 800 in Jerusalem kreuzigen und ihre Kinder vor ihren Augen hinschlachten ließ, kann für das Vorhandensein dieser Strafe im jüdischen Rechte keinerlei Beweis abgeleitet werden, schon deshalb nicht, weil zwischen Hängen und Kreuzigen streng zu unterscheiden ist. Das Erstere ist ohne Zweifel ein Erstickungstod wie das Erdrosseln חנק (vgl. Peßach. 112 a den Satz R. Akibas: אם בקשת ליהנק היתלה באילן גדול, Semach. II, 3) und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die letztgenannte Todesart in letzter Linie auf das Hängen zurückgeht, das zu den bei den Juden üblichen Hinrichtungsarten gehört haben dürfte. Das schließt aber keineswegs aus, daß zur Zeit Philos und Josephus' der Leichnam des durch Steinigung Hingerichteten tatsächlich aufgehängt wurde, da damals

das Hängen als Art der Tötung vielleicht nicht mehr bestand[1]).

Fassen wir die Ergebnisse der langwierigen Untersuchungen über die Todesstrafen bei den Juden nunmehr zusammen. Zunächst erkannten wir, daß die Todesstrafe im allgemeinen die Steinigung war. Diese wurde überall angewendet, wo das Gesetz den Tod verhängt, ausgenommen bei der Unzucht einer Priestertochter und bei Incest mit Mutter und Tochter zugleich, über die in der Bibel selbst der Feuertod verhängt wird. Nur eine die strengschammaitische Richtung vertretende Quelle, das Jubiläenbuch, schreibt den Feuertod in anderen Fällen von Incest vor. Die Verbrennung wurde nach dem Wortlaute des Gesetzes auf dem Scheiterhaufen vollzogen und auf diese Weise der Körper des Verbrechers oft ganz vernichtet. So blieb es unbestritten bis in das erste Jahrhundert, als die Pharisäer diese Art der Hinrichtung zu bekämpfen anfingen; sie strebten vielleicht die völlige Beseitigung derselben an, weil das Feuer den Körper zu Asche verbrannte,

[1]) Die biblischen Berichte über das Aufhängen des Leichnams lassen keine bestimmte Regel gewinnen, da die Behandlung der Feinde im Kriege nichts für das im Gerichte beobachtete Verfahren beweist. So heißt es in Josua 10, 26 von den fünf gefangenen kananitischen Königen: ויכם יהושע אחרי כן ויסיתם ויתלם על חמשה עצים ויהיו תלוים על העצים עד הערב, wo Josua wahrscheinlich dasselbe bezweckte, was die Philister mit Sauls Leichnam in I Sam. 31, 10: ואת גויתו תקעו בחומת בית שן, und II Sam. 21, 12 מרחוב בית שן אשר תלום שם פלשתים. Auch die von David über die Mörder des Isch-Boschet verhängten Strafen in II Sam. 4, 12 ויצו דוד את הנערים ויהרגום ויקצצו את ידיהם ואת רגליהם ויתלו על הברכה בחברון beweisen nichts, da sich neben dem Aufhängen auch noch die Verstümmelung von Händen und Füßen findet, die gewiß nicht zu den von jüdischen Gerichten angewendeten Strafen gehörte (vgl. Schwally, Kriegsaltertümer 42 und II. Makkab. 1, 16: Die Anhänger des Nanaia-Tempels, den Antiochus IV plündern wollte, öffneten die verborgenen Türen der Decke, warfen Steine und zerschmetterten den Fürsten, worauf sie ihn in Stücke hieben und [den Kopf] den draußen Stehenden zuwarfen).

was sie anstößig fanden, und sie setzen die verwandte Todesart der Erdrosselung an Stelle des Feuertodes[1]). Wo aber die Thora diesen ausdrücklich vorschreibt, schlugen sie das Einwerfen einer brennenden Schnur in den Mund des durch Erdrosselung zum Öffnen desselben gezwungenen Verbrechers vor und beriefen sich hiefür auf den gleichen durch Gott herbeigeführten Tod durch Feuerflammen, die den Körper unversehrt ließen. Diese Abänderung des Feuertodes seitens der Pharisäer wurde niemals betätigt, da die jüdische Strafgerichtsbarkeit unter Agrippa I, als die Herrschaft der römischen Prokuratoren für kurze Zeit unterbrochen wurde, sadducäisch oder in den Händen der den Sadducäern sehr nahestehenden Schammaiten war, die an dem Wortlaute des Gesetzes über den Feuertod festhielten. Die Erdrosselung, die die Pharisäer als Nachahmung des von Gott gesandten natürlichen Todes der Pest empfahlen, ist ebensowenig eingeführt worden. Das Gleiche gilt von der Ausführung der Vorschrift über die Steinigung, die nach dem Wortlaute des Gesetzes im Werfen von Steinen auf den Verbrecher bestand und immer auf diese Weise vollzogen wurde. Die Gesetzeslehrer der Pharisäer im ersten Jahrhundert jedoch erklärten diese Art der Hinrichtung für unzulässig, weil durch diese der Körper des Verbrechers zerschlagen und verunstaltet wird; und sie empfahlen auch hier die Erdrosselung, die am Körper keinerlei Spuren hinter-

[1]) Es sei hier noch auf die Erklärung von חנק bei dem Karäer Jehuda Hadassi in אשכול הכופר § 324 hingewiesen: והנק הוא כמו אמר והוקע אותם ליי נגד השמש וגומר, אמרו משבילי ני"ע כי היו תופרים בו בקומת איש וישימוהו בו עד הצואר וראשו למעלה בפני הארץ נגד השמש. ואחר כך ימלאו הבור עפר סביב סביב ויחנק האיש ההוא וימות, וזהו שאמר רמיהם בתורת עושך. Der Mann wird stehend eingegraben, so daß er erstickt; eine Hinrichtungsart, die bei anderen Völkern bekannt ist. Merkwürdig aber ist der Bericht in ספר חסידים (ed. Berlin § 630 S. 169), wonach der Gaon R. Hai und das jerusalemische Schuloberhaupt R. Ebjathar in Jerusalem erst geißeln ließen, demselben dann drei Wochen Frist gewährten ואחר כך הטמינו בחול, רק מעט נקב פתוח היה ועינוהו והכוהו עד בין מות לחיים. כן עשו שלש פעמים.

läßt, für die Fälle, wo die Art der Tötung im Gesetze nicht näher bezeichnet wird. Wo aber Steinigung ausdrücklich steht oder durch den Wortlaut deutlich nahegelegt wird, sollte der Verbrecher von einer Höhe hinabgestürzt werden. Trotzdem Nachrichten dafür sprechen, daß diese Form der Steinigung auch ausgeführt wurde, scheint es nicht, daß die Vorschläge der Pharisäer durchdrangen, da, wie erwähnt, die Mehrheit ihrer Lehrer zu der Zeit, als sie die Sadducäer aus der für die Auslegung des Gesetzes maßgebenden Körperschaft verdrängten, der Schule der Schammaiten angehörte, die am Alten festhielten. Philo und Josephus spiegeln in ihrer auffallenden Erklärung des Gesetzes diese Zeit wieder, ebenso das Buch der Jubiläen; und hieraus wird es verständlich, daß sie als Pharisäer oft sadducäische Auffassungen, wie die Talion, vortragen. Die Enthauptung als Strafe für Mord scheint gleichfalls eine Neuerung derselben Zeit zu sein, da die Sadducäer, Philo, Josephus und das Jubiläenbuch, hier für die Talion eintreten. Da diese von den Pharisäern schon in älterer Zeit bekämpft wurde, das Bibelwort aber das Vergießen des Blutes des Mörders forderte, erneuerten die Lehrer die uralte Form der Hinrichtung durch das Schwert, gestalteten sie aber nach der Tödtung des geheimnisvollen Sühnopfers in Deut. 21. Das Hängen dürfte im ersten Jahrhundert vor Chr. und im ersten n. Chr. in einer Gegend Judäas noch als Art der Hinrichtung vorgekommen sein; aber zu den vom Gesetze vorgeschriebenen Strafen dürfte es kaum gehört haben. Denn die Sadducäer wendeten in den meisten Fällen die Steinigung und für Mord die Talion an; die Pharisäer aber nennen das Hängen nur als Verschärfung der vollzogenen Todesstrafe.

# Der Ölbau in Palästina in der tannaitischen Zeit.

Von Felix Goldmann.

(Fortsetzung).

## 5. Die Lese.

Die Lese der meisten Baumfrüchte fällt in den Herbst[1]). Sie findet aber nicht überall gleichzeitig statt; im gebirgigen Galiläa reifen die Früchte des rauheren Klimas wegen später als in den Ebenen[2]). Das Einsammeln der Olive, welche in neun Monaten zur Reife kommt, kann erst nach der Getreideernte und Weinlese vorgenommen werden[3]). Die Olivenlese findet aber noch vor dem zweiten Regen statt[4]), da allzureichliche Niederschläge dem Ertrage schaden[5]), indem dann das Öl schlecht wird. Da nun der

---

[1]) T. Taan. 1,7 (215). Die Zeit vom 15. Sivan bis zum 15. Ab heißt קיץ, nach anderer Ansicht vom 1. Tammus bis zum 1. Elul Das ist die Hauptblütezeit der Obstbäume. Vgl. damit T. Rosch ha-Schana 1,13 (210), Plin II, 41. — Fehlernten, von denen aus bibl. Zeit berichtet wird, bedeuten einen schweren Schaden und werden als Strafe empfunden. Am. 4,9, Hab. 3,17.

[2]) T. Ned. 4,7 (279). Auch heute findet die Olivenernte im Tieflande im Oktober, für das Hochland im November und Dezember statt. Jerusalem, Jahrbuch etc. (Luncz) 1889, p. 71 (Deutscher Teil).

[3]) Zeit des Reifens, b. Bechor. 8a, unten. Bar. j. Jeb. XV 14d יצא קציר שעורים ונכנס קציר חטים יצא קציר חטים ונכנס בעיר יצא בציר ונכנס מסיק. Über קציר siehe Vogelstein, p. 57 ff. Die Olivenbäume geben, im Gegensatz zu den Feigen, nur eine Ernte jährlich אין עישין אלא בריכה אחת. T. Scheb. 4,20 (67), j. Scheb. 35d.

[4]) רביעה שניה synonym mit ביעונית T. Taan. 1,3 (214). Vgl. Vogelstein a. a. O. p. 2, Anm. 14. — Besser um die Zeit des zweiten Regens משתרד רביעה שניה Pea 8,1. Nach vereinzelter Anschauung erst nach dem zweiten Regen, ibid.

[5]) j. Bik. I, 63d. Vgl. Perles Monatsschrift 3, p. 425. Ibn Awwâm I, p. 225.

zweite Regen in die zweite Hälfte des Marcheschwan fällt[1]), findet die Olivenlese gewöhnlich im November statt[2]). Neugepflanzte Ölbäume geben erst nach vielen Jahren einen Ertrag[3]).

Das Ernten[4]) kann auf dreierlei Weise geschehen. Nachdem man mit Hilfe von langen Leitern die Krone des Baumes erklettert hat, streift man die Beeren sanft von den Zweigen herab (מסק)[5]), oder man schlägt sie vom Erdboden aus mit langen Stöcken[6]) ab (ענקף[7]). Zuweilen werden die Oliven auch einzeln sorgfältig abgepflückt,

---

[1]) Vogelstein, a. a. O. p. 1. T. Taan. 1,1 (214). Var. Die Angaben schwanken zwischen dem 7. und 23. Marcheschwan. Vgl. aber Robinson, physische Geographie des heiligen Landes, p. 290, der das Bestehen deutlich unterschiedener Regenzeiten bestreitet.

[2]) Gilt heute noch allgemein, auch in Frankreich und Italien. Colum. XI, 283, XII, 50. Vergl. Georg I, 306. Ibn Awwâm I, p. 225.

[3]) Vgl. b. Men. 53b מה זית זה אחריתו בכיפי.

[4]) Die Arbeit bei der Olivenlese wird kurz ausgedrückt durch הזיתים בא מן mit Hinzufügung des entsprechenden Verbums, z. B. הזיתים Ed. 1,12, Jeb. 15,2, זמר את הזיתים Toh. 9. 4, T. Toh. 10,2 (671), זמר את הזית Sifre 148a. Diese Ausdrücke bezeichnen auch die Arbeiten zur Baumpflege.

[5]) Toh. 9,2 Scheb. 6,2, T. Schab. 9,17 (123). T. Toh. 10,4 (671), ar. مشق. מסק בזיתים T. Dem. 6,6 (56). Zu מסק braucht man זיתים nicht hinzuzufügen, woraus man erkennt, daß sie gewöhnlich so gepflückt wurden. Vgl. die prägnanten Ausdrücke für Feigenpflücken עדר, T. Maass. risch. 2,14 (83), T. Ber. 4,19 (12), für Datteln נדר ibid., für Weintrauben בצר, T. Chal. 2,5 (99). Substantivisch מסוק, בציר, קציר Ned. 8,3. Zur Form, vgl. Barth § 85 f. Nur auf einem Fehler beruht T. Arach. 5,1, (549) (!) ועגבים למסוק (!) תביאה לקצור וזיתים לבצור

[6]) מחבא Pea 7,2. Nach der Erklärung von Maim. اسم العود الذى ينفض به الزيتون حتى يقع ما استتر بين الاوراق ولذلك تسمى מחבא لانه يخرج ما اختفى. j. Pea VII, 20a, 43 scheint eher auf ein part. piel zu deuten (»einer, der die verborgenen Früchte aufstöbert«). Auch heute benutzt man Stöcke. Pal. Expl. Fund 1883, p. 47.

[7]) Chal. 3,9, Git. 5,8. Subst. נקוף Pea 8,3. bh. das Subst. נְקָף in gleicher Bedeutung Jes. 17,6. 24,13. Vgl. Fränkel, Beiträge zur Assyr. u. semit. Sprachw. III, p. 77, ar. نقف. Abgeschlagen werden

»gelesen« (לקט)[1]). Das Wort der Bibel חבט[2]), das erst in spättalmudischer Zeit wieder in der Bedeutung des Olivenerntens nachweisbar ist, bezeichnet ein Abschlagen der Frucht[3]). Die abgepflückten Oliven geben ein besseres Öl als die abgeschlagenen[4]). Die gewöhnliche Art des Erntens ist das Abstreifen[5]); nach ihr heißt die ganze Ernte (מסיק(ה[6]). Die Lese wird auf größeren Besitzungen von gemieteten Arbeitern vorgenommen[7]).

Werden die Oliven abgeschlagen, so werden sie zunächst zu einem Haufen (צבור) aufgeschichtet[8]). Pflückt man sie aber, so tut man sie sogleich in ein Gefäß. Solche Gefäße sind סל[9]) und קופה[10]), in denen man die Früchte,

zumeist die für die Armen bestimmten Nachleseoliven, Pea 8,3, Komm. Die Erklärung von Levy I. 533 b zu Chal. 3,9 ist nur sinngemäß.

[1]) T. Scheb. 3,8 (64) allgemein von allen Früchten gebraucht. Kerit. 4,3 von Feigen und Weintrauben. Vereinzelt wird auch das Schütteln der Bäume erwähnt, רער hif. Machschir 1,2, T. 1,1 (673).

[2]) Deut. 24,20. Vgl. Sifre zur Stelle 124 b, 14.

[3]) arab. خبط Thren. rab. 53 c. Die Zeit des Abschlagens der Olive, שעת חבטא. Vgl. Exod. rabba 36 u. j. Maas. scheni IV, 55 b.

[4]) j. Maass. risch. V, 51 d זיתי נקוף (Pea 8,3). Bei den Römern war das Einzelpflücken לקט die Regel: oleam ne stringito neve verberato. Plin XV, 3.

[5]) Neg. 2,4, Sifra 63 b, j. Dem. VI, 25 b, j. Schab. VII, 10 a, vgl. Anm. 5 vor. Seite.

[6]) Ned. 8,3. מסיקה später, so b. Schab. 17 a, plur. b. bb. 36 b unten. Ein anschauliches Bild der Olivenernte gibt die bei Bauer, Volksleben etc., p. 140 veröffentlichte Photographie.

[7]) T. Ber. 2,8 (4) פועלים קוראין בראש האילן ומתפללין בראש הזית

[8]) Pea 6,5. Ein solcher Haufen, über dessen Größe Bestimmtes nicht zu ermitteln ist, bildet das Mindestmaß dessen, was eine Olivenpflanzung bringen muß. T. bm. 9,19, (392).

[9]) T. Dem. 6,11 (57), T. Toh. 11,7 (672). Mikw. 7,3 (auch für Trauben). Zu seiner Größe und Gestalt siehe Krengel, Hausgerät der Mischnah, p. 42. Vgl. Schrader, die Keilinschriften und das alte Testament, 3. Aufl., 1903, p. 650. Heute sammelt man die abgepflückten Früchte in großen Laken.

[10]) T. Toh. 11,7 (672), T. Erub. 9,9 (149), T. Ter. 3,13, (29), Toh. 9,4 auch כופא Beza 4,1 (Lo קופה) arab. قفة Fränkel, p. 80, vgl. Krengel, p. 40 ff. Die »quffi« der heutigen Syrer ZDPV. V, p. 19.

wenn sie zum Pressen bestimmt sind, nach der Kelter bringt[1]). Die Aufbewahrung erfolgt in einem verschließbaren[2]) Raume des Hauses (oder der Kelter)[3]). Auch auf den Markt[4]) bringt man die Oliven im Korbe, der dann mitsamt der Frucht verkauft wird[5]). Die Menge der Oliven, die ein Baum liefert, muß mindestens einen halben Liter Öl ergeben, widrigenfalls man den Baum umhauen und als Holz verkaufen darf[6]). Natürlich sind aber sonstige Nebenumstände (wie Klima, Bodenbeschaffenheit etc.) dabei zu berücksichtigen.

## III. Die Olive.

### 6. Olivensorten.

Während man im alten Italien viele Olivensorten kannte[7]), die meist nach dem Orte ihrer Herkunft[8]), teils aber auch nach ausgezeichneten Eigenschaften[9]) ihre Bezeichnung hatten, kennen wir in Palästina nur wenige mit einem besonderen Namen[10]). Man hat die Oliven, die nach

---

[1]) T. Toh. 11,7 (672).

[2]) T. Toh. 10,6 (671). Nicht nur aus Gründen der levitischen Reinheit.

[3]) T. Toh. 10,8 (671), vgl. dazu Beza 4,3, wo בירות auch Getreide bedeuten kann.

[4]) T. Toh. 11,7 (672).

[5]) Maas. scheni 1,4.

[6]) Scheb. 4,10 רובע קב = רובע. Ein Kab ist 2,02 l. B. Zuckermann, das jüdische Maßsystem, p. 37. Selbstverständlich trägt ein Baum im Durchschnitt weit mehr. Anderlind, ZDPV. XI, p. 74. Ein ausgewachsener Baum kann jährlich bis 150 l. Oliven und mehr bringen. Coutance p. 259 und Fischer, p. 35/36.

[7]) Vgl. Magerstedt, p. 255.

[8]) ibid. die »algianische, pizenische, albanische« usw.

[9]) ibid. »regia, superba«, vgl. Plin. XV,3.

[10]) Heutige Arten Palästinas sind بياضى hochwachsende Bäume mit geringen Erträgen, فرنجى mit großen, runden Früchten, wahrscheinlich von einem der Mittelmeerländer stammend سرى eine geschätzte Art mit länglich-ovalen Früchten (Bauer, Volksleben, p. 139 u. 310).

den Städten Nĕtôfâh, Šifkôn und Bet šĕân benannt sind. Die zweite von diesen Arten soll sehr saftreich sein, während die Angaben über die Eigenschaften der ersten unklar, über die der zweiten widersprechend sind. Wahrscheinlich sind alle drei gute, ölreiche Sorten[1]). Als saftreiche Früchte werden ferner אגורי, eine Olive von mittlerer Größe[2]) (= אברוסי)[3]) und נודיין[4]) genannt. Auch אגורי ist gleich den vorhergehenden Wörtern ein Ortsname[5]).

Man unterscheidet Öl- und Speiseoliven[6]). Die beste

---

[1]) Namen und Eigenschaften sind behandelt im Abschnitt »Geographisches«.

[2]) Kel. 17,8, T. Nas. 4,1 (288), Sifre 127b זית איגורי erklärt R. Jochanan, also die verläßlichste Autorität, b. Ber. 39a durch אברוטי j. Bik. I, 63d, Var. אברווס. Nach Rapoport, Erech Millin 14b ein Ortsname, wenn auch die von ihm angegebene Stadt (»Egra, Handelsstadt am Elamitischen Meerbusen in Arabien«) nicht stimmt. Löw bei Krauss II,7 hat die Bedeutung des Wortes gegenüber allen anderen Deutungsversuchen endgiltig in diesem Sinne entschieden. Daß es sich um einen ägyptischen Ort handeln sollte, ist allerdings sehr zweifelhaft, da weder in Arabien noch in Ägypten sich nennenswerte Olivenpflanzungen finden. — Vgl. noch Löw, p. 138, Perles, Monatsschrift 3, p. 426, 21, p. 369 (Lesarten!) T. Nas. 4,1 (288), zeigt, daß es sich um eine Olive von mittlerer Größe handelt, um die normale Olive. Ebenso Kel. 17,8 — vgl. Krauss I, p. 298.

[3]) »Saftreich« זית שמן (wie אגורי), j. Bik. I, 63d, b. Ber. 39a. In der Bedeutung dasselbe wie אגורי, es ist sogar dasselbe Wort. (L.: אווריסי ist R Jochanans authentische Erklärung zu אגורי), nach Löw bei Krauss II, p. 7 »die gräzisierte Form des Ortsnamens אגור.— Var. אברושי, אוורוס, אברוצי.

[4]) נודיין j. Pea VII, 20a. (L.: ed. Cstpl. hat im Text und im Comm. Benvenistes רודיין) arab. نديان »saftig« Ar.: זיתים חשובים ורטובים. — Eine zum Abschlagen reife Olive heißt später חבטא j. Maas. schen. IV, 55b pl. Die Blüte der Oliven נציא ibid., sie fält leicht ab. Hiob 15, 33. — Das von Dalman (aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, p. 318a oben erwähnte פיטירא (πιτυρίς), »die kleienfarbige Olive« bedeutet eine Feigenart. Es steht j. Scheb. 35d, vgl. Löw, p. 392 (פיטיריה).

[5]) Siehe Anm. 3 und 4.

[6]) T. Toh. 3,15 (30).

Art dieser letzteren heißt קלופסין[1]); sie ist naturgemäß fleischig, hart und von besonderer Größe[2]). Eine zusammengeschrumpfte, trockene Olive heißt גרגר[3]); sie gibt nach Aufweichen in Wasser ein minderwertiges Öl[4]). Vorzeitig hart gewordene Oliven, welche gar kein oder nur wenig Öl enthalten[5]), nennt man פריצי זיתים[6]). Weich gewordene Früchte, deren Kerne sich mit Leichtigkeit entfernen lassen[7]), heißen זיתים השלחין.

[1]) T. Toh. 3,15 (30), T. ibid. 4,3 (30), griech. κολυμβάς Krauss II, p. 544. Siehe Plin. XV,4. Löw. p. 138. Die verschiedenen Lesarten (zum Teil Druckfehler) ibid. p. 137. Der Mischnatext kennt diese Art nicht; er hat nur allgemein »Speiseoliven« זיתי כבש Ter. 2,6. קליפסין sind nicht dasselbe wie זיתי כבש oder זיתים לאכילה, was deutlich aus T. Ter. 3,15, (30) hervorgeht, sondern eine ganz besondere Art. Löws Bem. p. 138. Magerstedt p. 256.

[2]) Vgl. Ar. 7 p. 111.

[3]) Men. 8,3 T. Toh. 10,12 (671), 10,11 (672), j. Moëd k. II, 81 a Sifre 135 b — גרגר ist die »Beere,« ursprünglich das runde Korn. Teb. jom. 1,3 von גלל »wälzen« mit Verschiebung der liquida ל zu ר, vgl. Barth ES. p. 41. Zur Etym. vgl. Jalkut zu Ex. 27,20 איבעיא להו מגרגרין תנן או מגלגלין תנן. Im Griechischen heißt davon γεργέριος die reife Olive (selten). Sachs, Beiträge II, p. 20. — Das von Fleischer (im Levy I, 436 b) bezeugte جرجار »ganz reife Oliven« ist mit Löw p. 392 zu גרוגרת »trockene Feige« zu stellen.

[4]) Men. 8,3.

[5]) T. Toh. 11,5 (672) היוצאין מתחת הקורה.

[6]) ibid. und die fast gleichlautende Stelle T. Uks 3,6 (689) — Uks 3,6. (Auch von Trauben פריצי ענבים ibid.) »Ausgeartete Oliven«. Vgl. bh. Ez. 18,10. Zur Form Barth § 133 b פרץ arab. فرص aber Barth E. S. p. 7! (assyr. parasu »lügen« R.). Erklärt durch b. bm. 105 a als »Bösewichter« רשעי זיתים, Maim. zu Uks. 3,6 Olivenherlinge werde auch בוסר genannt. T. Uks. 3,8 (689). Allgemein für Herling Scheb. 4,8, Ed. 2,6. — Zwei Berichte in b. bm. 105 a unten sagen übereinstimmend über den Ölgehalt der פריצי זיתים: באתים לקורה resp. ארבעת קבין entsprechen einer Ölmenge von תלתא כורין resp. בורא. 1 Kor. = 363,7 l.; 4 Kab. = 8,03 l. 3 Kor. = 1091, 1 l.; 2 Seah = 12 Kab. = 24,24 l. Wenn das Verhältnis von Oliven zu Öl etwa 100 : 2 ist, sind es פריצי זיתים.

[7]) b. Ab. sar. 40 b, 18.

[8]) השלוחין Ab. sar. 2,7. — T. 4,8 (466). Der Kern גרעינה (L.:

### 7. Die Olive als Nahrungsmittel.

Zu Nahrungszwecken finden Oliven in verschiedenen Zubereitungsarten weitgehende[1]) Verwendung. Zu Speiseoliven eignen sich am besten die fleischreichen Früchte, wie sie zu Bet šeân (Skythopolis) wachsen[2]). Rohe Oliven verzehrt man frisch oder getrocknet. Frische Oliven zerdrückt[3]) man vor dem Genusse mit den Händen[4]), um das bittere Olivenwasser zu entfernen, und taucht die einzelnen Stücke in Salz[5]). Auch dem Gährungshaufen (מעטן) entnimmt man zuweilen Früchte, um sie mit Salzwasser zu essen[6]).

Weitaus am verbreitetsten ist das Einlegen[7]) der Oliven in Salzwasser[8]). Vorher beläßt man zuweilen die Beeren

---

נלעינה j. Ab. sar. II, 42a unten u. sonst) kann durch Essig blosgelegt werden. L.: השלוחין ist die richtigere Lesart: Mischnah, R. Chan. Ab. sar. 40b aus babli u. jer. = j. II, 42a,71. Nur T. u. b. edd. השלחים.

[1]) Die Meinungen über die Bekömmlichkeit des Olivengenusses gehen sehr auseinander. Siehe b. Horaj 13b חמשה דברים משכחים את הלימוד. Darunter wird aufgeführt הרגיל בזיתים. Olivenöl dagegen wird gepriesen, das. So auch b. Men. 85b.

[2]) Pl. XV,3.

[3]) פצע Maas. 4,1, Toh. 9,5, Sifra 106b — פתח Toh. 9,6, זיתים פצועים T. jom. 3,6.

[4]) T. Toh. 10,11 (671).

[5]) ibid. — Maas. 4,3. Es handelt sich um Oliven, die man aus dem Gährungshaufen zum Essen nimmt, was selten geschieht.— טבל.

[6]) T. j. Ned. VI, 39c unten.

[7]) Geht hervor aus T. Ed. 2,2 (457) T. Suc. 2,3, (194). Ausführlich für römische Verhältnisse Colum XII,47. — Bei den heutigen Syrern sind die Verfahren den alten ganz ähnlich. Landberg, proverbes et dictons du peuple arabe. I p. 16/17.

[8]) Maass. 4,1 Toh. 9,5, 6. Zum Essen sind die Oliven geeignet, wenn eine Seah ein Viertellog Öl ergibt, zum Salben (aber nicht zur Ölbereitung), wenn auf ein Seah ein halbes Log kommt. Scheb. 4,9. Da nun ein Log etwa $^1/_2$ l. ist und eine Seah 24× so viel, wären für Speiseoliven solche geeignet, bei denen das Verhältnis von erhaltenem Öl zu gepflückten frischen Oliven (nach Hohlmaßen) 1 : 200 ist, während man sich mit denen, die das Verhältnis 1 : 100 aufweisen, salben darf. Parallel Sifra 106b, wo für למאה zu lesen ist לסאה. Vgl. dazu das bei zu פריצי זיתים gesagte.

einige Zeit in einem Gefäße, כופש genannt, damit sie ein wenig weich werden[1]). Auch in Öl selbst (und Wein) scheint man sie eingelegt zu haben[2]). Das Einmachen heißt כבש[3]), seltener גלגל[4]). Das Gefäß, in das man sie tut, ist das gewöhnliche, zu den verschiedensten Zwecken des Haushalts benutzte חבית[5]). Diese Fässchen werden durchlöchert, wenn man keinen Saft haben will[6]). Des hübschen Aussehens wegen werden die Früchte zuweilen mitsamt den Blättern eingemacht[7]).

Auch in getrocknetem Zustande finden Oliven als Nahrungsmittel Verwendung. Zu diesem Zwecke bringt man sie auf den Trockenplatz (משטיח[8]), der gewöhnlich auf dem flachen Dache des Hauses liegt[9]), breitet sie dort aus oder schichtet sie, zuweilen auf einer Unterlage von Blättern[10]), zu einem l o s e n Haufen auf[11]). (Dieses Ver-

---

[1]) T. Toh. 10,10, (671) L. Jastrow 624 weist auf Toh. 9,5 כופש (LA. כותש) und für die T. Stelle auf R. Sch.'s LA. כותש hin und setzt mit Recht *כופש an cf. בסישה.

[2]) Darauf läßt die T. Suc. 2,3 (194) und T. Ed. 2,2 (457) mitgeteilte Erzählung schließen, in der davon gesprochen wird, daß die Einmachefäßchen durch H e f e n verstopft worden seien. בתמוה שמרים. Ebenso Ed. 4,6. — Siehe auch R. Sch. zu Uks. 2,1 und die Komm. zu Toh. 1,9.

[3]) bh. — ar. كبس Men. 8,3, Maas. 4,1, Toh. 1,9. — Vgl. aber Fränkel p. 37.

[4]) جلجل Ed. 4,6, j. Ab. sar. 42a.

[5]) ibid. und die Tossefstastellen in Anm. 2.

[6]) ibid.

[7]) זיתים שכבשן בטרפיהן Uks. 2,1. טרף für עלה. Targ. zu Gen. 8,11 טרף זיתא Maim.: يعني للجمال لا لتوكل.

[8]) T. Toh. 11,8 (672) vgl. Fränkel p. 136/137. — Auch für Weintrauben Toh. 10,4.

[9]) Toh. 9,6, Makschir. 3,6.

[10]) Toh. 10,4, T. Toh. 11,8 (672) משטיח של עלים. Ar. V, p. 271 vermutet in משטיח ein Gefäß לפי הענין כלי גדול הוא. Vgl. dazu das zu מעטן bemerkte. — Feigen liegen zum Trocknen auf besonderen Matten מקציעות Ned 8,4 und Komment. (Vgl. Maass. 2,7).

[11]) Toh. 9,6. Nicht sehr hoch רום אמה.

fahren ist wohl zu unterscheiden von dem festen Aufeinanderpacken der Früchte, um Gährung zu erzielen). Diese getrockneten Oliven heißen זיתים נגובים[1]) oder נגרים[2]) (vereinzelt צמוקים[3]).

Neben dem Einlegen und dem Trocknen wird das Kochen der Oliven erwähnt, doch ist es fraglich, ob dieses Kochen zu Speisezwecken geschieht[4]).

Ebenso wie den Feigenkuchen[5]), der ein gewöhnliches Nahrungsmittel für den armen Mann darstellt, scheint man auch einen Olivenkuchen zu kennen, den man ebenfalls durch das Zusammenpressen trockener Früchte erhält. Diese Masse גלוסקא[6]) genannt, ist ziemlich billig[7]). Stücke dieses Kuchens scheint man auch eingemacht zu haben[8]). Vereinzelt erhält auch die frische Olive (wahrscheinlich,

---

[1]) T. jom. 3,6.

[2]) Vgl. p. 712, Anm. 3. Das Trocknen heißt נגר. Toh. 9,6. — Ausbreiten von Früchten zum Trocken שטח S. 714, Anm. 8 u. 10. Meg. 3,3.

[3]) T. Toh. 11,9 (672). — Sonst nur für getrocknete Weinbeeren (Rosinen).

[4]) Maass. 4,1. Men. 8,3.

[5]) דבילה Pea 8,5, Dem. 2,1, Toh. 11,1 כבר דבילה Scheb 1,3, vgl. Maass. 1,8 (עגול nach der Form).

[6]) Ab. sar. 2,7. — T. Ned. 7,2 (282) גלוסקין. Der Plural der ersten Form lautet גלוסקאות, der der zweiten wie der Singular. T. Suk 1,7 (192). — Krauss II, 175, gr. κόλλιξ. Die Etymologie von Jastrow (Wörterbuch p. 246 b) ist weniger wahrscheinlich. — Vgl. j. Ab. sar. III, 42 a. — Das Wort bedeutet, vom Stamme κολλάω »zusammenleimen« etwas, das eine feste Masse bildet. Darum bedeutet es auch eine feine Brotsorte. T. Jom tob 3,6 (205). Vgl. Löwy, Technologie und Terminologie der Müller und Bäcker etc. p. 48, aber auch Büchler, Monatschrift 1905, p. 21, Anm. 2.

[7]) T. Dem. 5,11 (54). Hier wohl, in Verbindung mit Granatäpfeln, Olivenmasse.

[8]) Ab. sar. 2,7 werden זיתי גלוסקאות המגולגלין erwähnt. Die Kommentare widersprechen sich. Unsere Erklärung haben aber j. Ab. sar. III, 42 a unt. und b. Ab. sar. 40b, im Auge gehabt, aus welch letzterer Stelle noch hervorgeht, daß man sie in Wein einlegte.

wenn sie diesem Zwecke bestimmt ist), den Namen נלוסקא, während sie noch am Zweige hängt[1]).

## 8. Die Olive als Maß.

Eine wie gewöhnliche Frucht die Olive in Palästina war, zeigt sich auch darin, daß sie das häufigste Maß abgibt, wenn es sich in Fragen der levitischen Reinheit etc. um das Bestimmen kleinster und größter Mengen handelt[2]). Wie die ganze Olive (זית)[3]) wird auch häufig die halbe

---

[1]) T. Suk. 1,7 (192). — Es handelt sich um den Bau der Laubhütte. Vgl. Büchler, Monatsschrift 1905, p. 25, Anm. 1.

[2]) Vgl. hierzu L. Löw. Graphische Requisiten I, p. 82. »Da die offizielle Halacha ihre Entwicklung und Ausbildung vorzüglich in Galilaea erhielt, wo die Ölproduktion blühte, so gewann die Olive auch in Ansehung des rituellen Maßes das Übergewicht.« — Vgl. die Hervorhebung b. Ber. 41 b oben, wo Palästina genannt wird. ארץ שכל שיעוריה כזית. — In der weiteren halachischen Entwickelung wird das כזית als die Größe eines halben Ei's festgesetzt und die übertriebene Größe mit dem Hinweis darauf motiviert, daß die Olive zu den »sieben Arten« (Deut. 8,8) gehöre, die im Lande Israel eine erstaunliche Größe gehabt hätten. Literatur zu finden טור א״ח und ש״ע § 386, Kommentare.

[3]) L.: זית, Hauptstelle Kel. 17,8. שעורו כזיתים Kel. 8,2, 17,4. שעורה כזיתים T. Kel. Bm. XI,1 (589). זיתים j. Jeb. IV, 5c. במוצא זיתים T. Kel. Bk. III,5 (571). T. Kel. Bm. XI,2 (589). T. Ohol. V,9 (602). וכולן כזיתים Men. 6,4. עשרה זיתים j. Naz. VI, 55 b. חמשה זיתים j. Hor. III, 47 a, 47 b. (זתים זתים Pesik 25 b. כזתים Tanch. 9, Pes. r. 52 b.) כזית Ber. 7,1.2. Kel. 8,5. Ter. 7,3. Chal. 1,2. Schab. 10,5, 21,3. T. XIII,17 (130). Pes. 2,6, 3,2.8, 8,3.6.7. T. I,9 (155),32 (157), VI,3 (169),10 (165). T. Joma V,3 (189). Beza. 1,1.5, 3,3. T. Meg. I,13 (222). T. Chag. I,2 (232). Nazir 6,1, 7,2. T. IV,1 (288). T. Schebuot I,7 (447), j. 34 b. Mak. 3,2. T. IV, 1—3, (441), 7—10 (442). Ed. 6.3 oft T. II,10 (458). T. Az. VIII,6 (473), j. Hor. III 47 b ff. Seb. 2,2, 3,3.4, 6,7, 13,4. T. II,1 (481), 11, (482) Men. 1,3.4, 3,1, 6,4. T. Meila I,30 (559). Chul. 3,2, 7,3, 9,14. T. VIII,19 (510). T. Kerit. II,10 (564). Kel. 8,6.7, 17,8. T. Kel. bk. I,4 (569). Ohol 1,7, 2,1.2.5, 3,4.6, 9,1.3.5.7.11.16, 12,8, 13,5.6. T. VII,1 (603). XIII,10 (611). Neg. 13,3.8. T. Par. III,11 (632). X.7 (639). T. Mikw. VII,8 (660). T. Ukz. II,5 (687). III (689,1), (sic.). Mech. 4a,23.24 u. s. f.

(כחצי זית[1]) gebraucht. Auch in der Mehrzahl findet sie sich als Maßbestimmung[2]). כזית ist so gebräuchlich geworden, daß man es selbst auf Flüssigkeiten anwendet[3]). Gegenüber der Olive kommen die ebenfalls als rituelle Maße[4]) verwendete Dattel (כותבת[5]) und die getrocknete Feige (גרוגרת[6]) kaum in Betracht, ganz zu schweigen von den zuweilen erwähnten Granatäpfeln[7]), Walnüssen[8]), Linsen[9]) und Graupen[10]).

## IV. Das Öl.

### A. Bereitung.

#### 9. Einleitung.

Wenn auch in biblischer Zeit die Weinkeltern (im allgemeinen) auch zum Auspressen des Öls benutzt wor-

[1]) L.: T. Pes. II,1 (158). VI,13 (164) (165). T. Mak. IV,7 (442). Seb. 2,5 oft 3,3, 6,7. T. II,12 13 (482). Men. 1,4, 3,1. Kerit. 3,2. T. Meila I,30 (559) Ohol. 3,1 oft 16,2. T. III,6 (600) j. Hor. III 47 a. 47 b, b. 11 a. פלגא דזיתא. Chul. 98 a. — כשני חצאי זיתים Chul. 9,4. Chol. 3,1.4, 7,2, 8,6 ארבעה חצי זיתים j. Hor. III, 47b,39.

[2]) b. Schab. 71 a oben Kel. 3,2. s. vor. Seite Anm. 3.

[3]) T. Mak. 5,1 (443) für Wein. — T. Jom kip. 5,3 (189). — Um die Menge der einem זית gleichen Flüssigkeit zu ermitteln, wirft man eine Durchschnittsolive (זית אגורי) hinein und misst das Volumen der verdrängten Flüssigkeit. T. Nas. 4,1 (288) ff.

[4]) Besonders im Traktate Kelim, wenn von durchlöcherten Gefäßen und der Größe der Löcher gesprochen wird. — Die Olive ist dort seltener das Maß. Kel. 3,1 vgl. aber T. Kel. 2,8 (571), 3,5 (571). מוצא זתים T. Ohol. 5,9 (602). מוצי זתים (lies מוצא) Sifra 54 a. — Auch Öl dient zu Bestimmungen in rituellen Fragen.

[5]) L. Löw a. a. O. p. 330, Anm. 330. — T. Jom tob. 1,4 (201). Ed. 4,1.

[6]) Kel. 17,7. T. Schab. 8,9 (120). — Kel. 3,2 plur. — Das Maß dessen, was man am Sabbat tragen darf.

[7]) רימון. Kel. 17,1 25,6. — Die Durchschnittsgröße haben die Früchte von בראן. Kel. 17,5, das wegen seiner Granatäpfel berühmt war. Orl. 3,7.

[8]) אגוז. Kel. 3,2 plur.

[9]) עדשה. T. Schebuot 1,7 (477).

[10]) גרים auch חצי גרים. T. Neg. 2,15 (620).

den sein mögen[1]), indem man die Oliven ebenfalls mit den Füßen trat, so erfordert diese Frucht wegen ihrer Härte[2]) und der damit verbundenen Schwierigkeit, das Öl — zumal aus den schwer zu zerbrechenden Kernen — zu erhalten, einen bedeutend verbesserten Prozess, wenn man den Ölgehalt der Beere auch nur einigermaßen ausnützen will.

Man kann bei der Bereitung des Öls zwei Hauptphasen unterscheiden. Zunächst wird die Olive vermittelst irgend einer Mahl- oder Quetschvorrichtung in einen breiartigen Zustand übergeführt, sodann erfolgt die Ausscheidung des Fruchtsafts, des Öles, aus diesem Brei durch Pressen. Als vorbereitender Prozeß kommt das Aufhäufen der Oliven zu Gährungszwecken hinzu, durch das Quantität und Qualität des zu gewinnenden Produkts eine bedeutende Beeinflussung erfahren.

Die Mischnah[3]) unterscheidet drei Arten der Vorberei-

---

[1]) Indem man auch Oliven trat; vgl. Mi. 6,15 אתה תדרך זית. Die Olivenernte fand auch zu anderer (späterer) Zeit statt, als die Traubenernte. T. j. Scheb. XV,14 d — Vgl. Plin. XVIII,31. — Aus Toh. 10,2 kann man für die Mischnahzeit kein Treten der Oliven entnehmen כדי שיגבו את רגליהם. Der Text ist nicht in Ordnung, wahrscheinlich fehlt hinter הבדדין (wie in den folgenden Abschnitten richtig steht) הבוצרין.

[2]) T. Toh. 3,13 (29). ענבים רכות ונותקות את יינן זיתים קשים ואינן נותקין את שמנן. Ähnlich (ענבים דיחות) j. Toh. III, 42 b. — Vgl. Men. 53 b מה זית אינו מוציא שמנו אלא על ידי כתיתה und das Sprichwort der heutigen Syrer (Landberg, proverbes et dictions du peuple arabe p. 10. الزيت ما يجي الا في المعصار.

[3]) Hauptquelle für die folgenden Ausführungen ist die Stelle Men. 8,4. שלשה זתים[1]) ובהן[2]) שלשה[3]) שלשה שמנים הוית הראשון מגרגרו בראש הוית וכותש[4]) ונותן לתוך הסל רבי יהודה אומר סביבות הסל זה ראשון טען בקורה רבי יהודה אומר באבנים זה שני חזר וטחן וטען זה שלישי הראשון למנורה והשאר למנחות הוית[5]) השני מגרגרו בראש הגג וכותש[6]) ונותן לתוך הסל רבי יהודה אומר סביבות הסל זה ראשון טען בקורה רבי יהודה אומר באבנים זה שני חזר וטחן וטען זה שלישי הראשון למנורה והשאר למנחות הוית[7]) השלישי עוטנו[8]) בתוך הבית[9]) עד שילקה ומעלהו[10]) ומגבו בראש הגג וכותש ונותן לתוך הסל רבי יהודה אומר סביבות[11]) הסל זה ראשון טען בקורה רבי יהודה אומר באבנים זה שני חזר וטחן וטען זה שלישי הראשון למנורה והשאר למנחות.

tung zum Pressen[1]), und jede dieser drei Sorten erfährt dann eine dreifache Ausnützung[2]). Bei der ersten Behandlungsweise pflückt man die reife[2]) Frucht sorgfältig[4]) vom Baume ab und unterwirft sie sogleich dem Pressen, die zweite Art ist die, daß man die halbreifen Oliven auf das Dach

[1]) Lo. זיתים. [2]) Lo. בהם. [3]) So Lo, und B. M und viele Ausg. (auch alte) haben nur einmal שלשה. [4]) M. כותש. [5]) M. u. B. זית. [6]) Lo. וכותשו. [7]) B. זית [8]) So Lo. B. hat עטנו, Ausg. טוענו ( ). [9]) Lo. בבית, Ausg. בבית הבד. [10]) So Lo. M. u. B. עד שלוקה ומעלהו, Ausg. עד שיעלה. [11]) Ausg. סביב.

In einer anderen Fassung findet sich die Mischnah Sifra 103 a, b. Für כותש steht dort טוחנן בריחים. Auch sonst weicht die Darstellung von der Mischnah mehrfach ab und nähert sich mehr den Verhältnissen des Alltagsleben, die eher als die Tradition dieser jüngeren Fassung zu Grunde liegen. Jalkut I, § 378 (p. 221) hat beide Fassungen durch- und nebeneinander.

[1]) שלשה זתים. Der Sinn dieser Worte ist unzweifelhaft der im Text angegebene, den die späten Kommentare, deren Verfasser nie einen Ölbaum gesehen haben können, verkannt haben. Bert. erklärt: שלשה פעמים בשנה מלקטים את הזית. Lipmann Heller wirft das dann richtige Bedenken auf, wie man denn unter diesen Umständen die Peahpflicht erfüllen könne.

[2]) Im ganzen neun verschiedene Arten, die natürlich nicht alle der Qualität nach von einander verschieden sind. Vgl. Men. 8,5. Sifra 103 b. Eine Dreiteilung, abhängig von der Zeit des Pflückens, kennt Geop. IX,3.

[3]) מגרגרו בראש הזית. בראש heißt »auf« — גרגר ist hier, wie im folgenden Satze, zu übersetzen: »den Zustand, der zur Ölbereitung am geeignetsten ist, erlangen lassen« also »reif werden lassen«. Dazu stimmt, daß גרגרים bei den Oliven immer die getrockneten, also ausgereiften Früchte bezeichnet. Vgl. Abschn. 7 גרגר j. Hag. III, 79 c. — Levy's Erklärung zu b. Men. 86 a ist zu verwerfen. Raschi giebt (ibid.) zwei Erklärungen, deren eine, die er von den französischen Ölbauern gehört hat, die richtige ist, während die ihm überlieferte in בראש הזית und בראש הגג zwei verschiedene Teile des Baumes (!) sehen will.

[4]) T. Men. 9,6 (526) zeigt es. Die Tatsache ist Maim. bekannt er will sie aus der ihm auffälligen Form מגרגרו erklären: גרגר هي الحبة المفردة und ferner ومعنى מגרגרו בראש הזית ان يلتقطه من الثمرة حبة حبة حتى يك كله نضيج صحيح الحب. Es liegt dies aber nicht im Worte גרגר.

hinbreitet, um sie dort reif werden zu lassen[1]); bei der dritten Art der Vorbereitung häuft man die Frucht im Hause oder in der Kelter auf und lässt sie weich werden, um durch diese Gährung mehr Öl zu erzielen[2]).

Die so vorbereiteten Oliven werden nun gepreßt, und zwar zerfällt dieses Auspressen in drei Teilprozesse, deren jeder Öl liefert, das der Qualität nach sich von den andern Sorten unterscheidet.

1. Man zerdrückt die Oliven in einem Mörser; den Brei, den man erhält, packt man in Körbe, und hierbei fließt schon etwas Öl aus dem Fleische der Frucht ab. Dieses Öl stellt die beste Sorte dar[3]).

2. Den Brei bringt man dann in die Kelter unter eine Presse, wobei auch die Kerne zerbrochen werden. Das so erhaltene ist das zweitbeste[4]).

3. Die dritte Art erhält man, wenn man den Rückstand noch einmal dem Prozeß eines Mahlens (und Pressens) unterwirft, nachdem man ihn zerbröckelt und mit heißem Wasser begossen hat[5]). Das allerbeste Öl ist das aus der ersten Olivenart nach dem Zerstoßen von selbst auslaufende[6]).

Dieser Bericht der Mischnah gilt nun nur für das Öl, das im Heiligtum zum Leuchten und zur Bereitung der

---

[1]) Vgl. Anm. 3. vor. Seite.

[2]) Vgl. den Abschnitt über den Gährungsprozes.

[3]) Maim. وبعد ذلك يدرسه ويجعله فى السلة فيزيت النسايل منه نحو الاول. Das sogenannte Jungfernöl.

[4]) Vgl. den Abschnitt über die Presse.

[5]) Von dieser Behandlung mit heißem Wasser steht zwar in dieser Mischnah nichts; sie ist aber notwendig, wenn das wiederholte Mahlen und Pressen einen Zweck haben soll.

[6]) Men. 8,5 הראשון שבראשון אין למעלה ממנה, ebenso Midr. cant. rab. מה השמן הזה אינו משתבח אלא על ידי כתישה : לרוח. »Wie man das beste Öl nur durch zerstoßen im Mörser erhält etc.« Die schlechteste Art des Öls gewinnt man aus der dritten, gegohrenen Olivensorte, wenn man sie durch mehrmaliges Pressen möglichst ausnutzt. השלישי שבשלישי אין למטה ממנה ibid.

Speiseopfer Verwendung fand[1]). Ein ganz ähnliches Bild geben uns auch die Nachrichten über die Herstellung des Öls, das zu profanen Zwecken bestimmt ist. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß das Zerstoßen im Mörser, ein archaïstischer Brauch[2]), der noch aus biblischer Zeit stammt[3]), meistens durch das rationellere Verfahren des Mahlens in Ölmühlen[4]) ersetzt ist.

Für den profanen Gebrauch läßt sich die (im folgenden genauer zu schildernde) Herstellung des Öls kurz so beschreiben: Nachdem die Oliven einem Gährungsverfahren unterworfen worden sind, werden sie gemahlen und das Öl aus dem Brei ausgepreßt. Der Rückstand wird durch Wiederholung desselben Prozesses nach Möglichkeit weiter ausgenutzt[5]).

## 10. Vorbereitung.

Bei der Herstellung der großen Menge des Öls, das zum Salben, zum Leuchten und zu anderen Zwecken des täglichen Lebens verwendet wird, läßt man, wie erwähnt,

---

[1]) Men. 8,4 הראשין למנורה והשאר למנחות T. Men. 9,7 (526). — Was die Qualität der Olive selbst anbetraf, dürfte für die Zwecke des Heiligtums nur Öl von ausgezeichneten Oliven Verwendung finden. אין מביאין אלא מן הזיתים המובחרין T. Men. 9,6 (526).

[2]) Nicht allgemein, sondern nur für Öl. Mehl (dessen Herstellung so in jedem Haushalt üblich ist), wird noch heute in Syrien mit der Hand im Mörser bereitet. Bauer, Volksleben S. 104.

[3]) In biblischer Zeit allgemein üblich, vgl. כתית Ex. 27,20, Lev. 24,2, Num. 28,5, I. Kön. 5,25. — Men. 8,5 ist כתית nur Reminiszenz an die biblische Vorschrift.

[4]) Mühlen kennt zwar die Bibel (Jes. 47,2, Num. 11,8); nichts weist aber darauf hin, daß man Oliven gemahlen hätte.

[5]) Im Ganzen hat sich bei den konservativen Fellachen Syriens und Palästinas hierin wenig geändert. Siehe Pal. Expl. Fund. 1883, p. 44. Sehr interessante Berichte über das heutige Verfahren (Abweichungen sind an den betreffenden Stellen erwähnt) geben Landberg, proverbes etc. I, p. 13 und Bauer, Volksleben p. 137 ff.

die Oliven vor dem Pressen eine Gährung durchmachen[1]). Man häuft zu diesem Zwecke die Oliven im Hause[2]), und zwar meistens auf dem Dache[3]) oder in der Kelter[4]) auf, damit sie mürbe werden[5]). Dieses aufhäufen heißt עטן[6]), die Olive, die dieser Behandlung unterworfen wird, עטין[7]). Der Haufe selbst und die jeweilige Unterlage hat den Namen מעטן[8]). Die Masse wird, sobald sie in Gährung

---

[1]) Heute geschieht es so allgemein. Stammer, die Öle und Texte p. 10. — Anderlind ZDPV. XI, p. 72. Der Ölgewinn soll sich bis um 25% steigern.

[2]) T. Toh. 10,12 (672). — In einem Obergemache עלית. Sifre 135 b.

[3]) Toh. 9,9.

[4]) T. Toh. 10,10 (672).

[5]) Men. 8,4, Sifra 103 b עד שילקה. — Ex. rab. s. 36 heißt es: ונחבט ומשחובטין אותו מעלין אותו לגת, was unverständlich ist. Vermutlich aus Unkenntnis der Praxis durch eine falsche Auffassung der Bedeutung von לקה in den oben zitierten Stellen entstanden, wenn nicht unter חבט das Abschlagen vom Baume zu verstehen ist.

[6]) T. Toh. 10,4 (671). Men. 8,4 u. ö. ar. عطن. עטן hat die ganz spezifische Bedeutung: Oliven vor dem Pressen zur Gährung aufhäufen. — In übertragenem Sinne steht עטן auch für den ganzen Prozeß des Pressens. T. Scheb. 4,19 (67) (parallel zu דרך von Trauben).

[7]) T. Maas. risch. 3,8 (85) pl. עטונין — j. Moed. q. II, 81 a.

[8]) מעטן של זיתים T. bm. 6,2 (383) — bm. 5,7. Maas. 4,3. — Der entsprechende Ausdruck für Getreidehaufen ist גדיש, für Weintrauben עביט T. bm. ibid. Während עביט unzweifelhaft ein Gefäß ist (vgl. Levy III, 609a) ist die Angabe Ar. VI, 187, מעטן sei ein Gefäß für Oliven nicht aufrecht zu erhalten. Höchstens kann man sagen, die jeweilige Unterlage (Bottich oder Korb) heiße auch מעטן, ohne daß aber dies Gerät charakteristische Eigentümlichkeiten aufweist. Ein solches Gefäß ist zu verstehen T. Toh. 11,1 (672). Vgl. T. Schab. 3,9 (114), das. wie T, Dem. 6,11 (57) die Lesart מעוטן. Var. מעטין. — Sifra 103b hat עוטנו בבית הבד עד שילקה ומעלהו ועישהו תמרה (Für תמרה hat Malbim die Variante תמר. Nach Löw nur Druckfehler aus תמרי bei קרבן אהרן). Jalkut I, § 378, p. 222 hat: ומעלהו בראש הגג ועושהו אותו בתמין תמרה כדי שיזובו מימיו. Sifra ist unverständlich, derselbe Vorgang wird zweimal beschrieben! Jalkut hat vergeblich einen Sinn hineinbringen wollen. Das unsinnige תמר muß, was leicht möglich ist, aus בימר (siehe nächste Anm.) verschrieben sein.

übergangen ist, כומר genannt[1]). Infolge der Hitze, die der Gährungsprozeß erzeugt, schwitzen die Oliven Ölschaum und Öl aus[2]). Hierdurch werden die Oliven in eine zähe, ziemlich feste Masse umgewandelt; synonym mit מעטן gebraucht man auch das Wort גויש[3]), das allgemein eine feste Masse bedeutet. Vereinzelt heißt auch der ganze Haufen אם[4]). Kleineren Stücken gibt man den Namen פרוד[5]). In Olivenhaufen finden sich zuweilen Würmer[6]).

Wenn die Oliven gehörig gegohren sind, was man durch Untersuchung des Haufens vermittels eines Stabes (קנה של זיתים[7]) oder יתד[8]) erkennt, schneidet[9]) oder spaltet[10]) man, gewöhnlich mit eisernen Äxten[11]), einzelne Stücke des מעטן ab. Diese Teile werden, mit den Blättern bedeckt[12]), die auch vorher schon die Hülle des Haufens bildeten[13]).

---

[1]) b. bm. 74a auch von Trauben und Feigen (Jastrow s. v.).

[2]) Toh. 9,1, יוצא זיעת המעטן — Ölschaum, der vom Haufen abtropft, muß entfernt werden. מנגב Men. 8,4.

[3]) Toh. 3,2. T. 11,1 (672). Maim. وتفسير גויש الجسد المتلزن.

[4]) Toh. 10,12 (671), 10,11 (671). Vgl. Maim. zu Toh. 9,7 انّ كبس الزيتون بعضه على بعض في المعتن فان تلك الجملة تسميها المشنه والتوسفتا אם של זיתים. Toh. 9,8. אום Hai: עיקר הזיתים שהן בקרקע המעטן ונדבקו ונעשו אחת.

[5]) Toh. 9,9.

[6]) T. Toh. 11,1 (672). — So ist שרין zu verstehen.

[7]) Schab. 17,3. Oben hatte die Keule eine Verdickung. Maim. — j. Schab. 16b erklärt: אם מלכלך במשקה בידוע שנגמרה מלאכת המעטן Andere Erklärungen (ibid.) sind hinfällig.

[8]) T. Toh. 10,11 (671). Fränkel p. 89. — Die Gährung beginnt, wenn die Frucht etwa drei Tage liegt. Geht hervor aus T. Toh. 11,1 (672).

[9]) T. Toh. 11,1 (672), קוין.

[10]) T. Toh. 3,2 (662), זיתים המבוקעין מן המעטן — Eine feste Masse. (מקרצת) kann man auch vom מעטן »abkneifen« (קרץ) T. Toh. 11,2 (672).

[11]) Toh. 9,7.

[12]) Toh. 9,8.

[13]) Toh. 9,7. T. 10,12 (671) מחפה. — Blätter werden auch die Unterlage gebildet haben.

in Körben zur Kelter geschafft[1]). Auch in den Körben wird noch Öl ausgeschwitzt[2]), so daß gewöhnlich in die Mahlvorrichtung wieder eine ziemlich feste Masse kommt, welche vor dem Mahlen nochmals gelockert werden muß[3]).

## 11. Der Mörser.

Ebenso wie Getreide und andere Dinge noch zur Zeit der Mischnah trotz der Handmühle im Mörser gestampft werden, so geschieht es auch mit der Olive in einzelnen Fällen. Zunächst musste das Öl, das im Leuchter des Tempels verbrannt wurde, nach biblischer Vorschrift durch Zerstoßen der Oliven gewonnen werden[4]); Auch bei anderen religiösen Gebräuchen bestand dieselbe Vorschrift[5]). Wenn es ferner galt, in aller Eile Öl in geringen Mengen herzustellen, wird man zum Mörser gegriffen haben[6]).

Der Mörser unterscheidet sich kaum von dem zur Mehlbereitung bestimmten. Er besteht also aus einem runden, auf dem Boden festliegenden[7]) Stein[8]), in welchem

---

[1]) T. Miqw. 7,2 (659) סלין של גת ושל בד. Diese Körbe können lose oder fest gepackt werden (רפין und אוצין). Bei dem festen Packen ist die Reinigung schwieriger. — T. Toh. 3,13 (29) קיפה.

[2]) Toh. 9,1 זיעת הקיפה.

[3]) Mikw. 2,1. Bab. b. 11b, 13 u. 20, (זיתים הפוכים). — Das Mahlen ist in טען einbegriffen. Vor dem Pressen hätte das Umrühren keinen Zweck. So Maim. וקורה ראשונה هو ان يطحن الزيتون طحنة اولا فقط. Ebenso j. II. 81a (בעטינים).

[4]) Men. 8,4. T. Men. 9,6 u. 7, (526). — In der Bibel heißt das feine zu gottesdienstlichen Zwecken gebrauchte Öl שמן כתית Lev. 24,2, 1. Kön. 5,25. Part. pass. von כתת Barth. § 126c. Vgl. b. Men. 53b, wo כתיתה gebraucht wird. Sifra 103a ist כתית durch כתיש erklärt. Trg. zu Lev. 24,2 משח זיתא דביא כתישא.

[5]) Scheb. 8,6. Oliven, die der Baum im Erlaßjahr bringt, darf man nicht in der gewöhnlichan Weise verarbeiten. Man zerquetscht sie im Mörser.

[6]) Scheb. 4,9 auf dem Felde T. Ter. 3,14 (29).

[7]) b. b. 4,3 קבע. — T. 3,1 (401) חקק.

[8]) Vgl. Ber. 1,7 (Gewürze).

man ein Becken ausgehöhlt hat. Seltener besteht er aus Holz[1]) oder Metall[2]). Der Mörser heißt מכתשת[3]), der Stößel, der aus Holz oder Stein besteht, מדוך[4]). Ein anderes handliches Gerät zum Ausdrücken von Oliven, welches aus Leder verfertigt ist, heißt תרכוס[5]). Zuweilen, zumal für profanen Gebrauch, setzt man auch die Oliven, die im Mörser zerdrückt werden wollen, einem Gährungsprozeß aus. Man legt sie in ein Gefäß, כופש genannt[6]), in dem sie nach einigem Liegen weich werden[7]). Hat man die Olive im Mörser zerdrückt, so bringt man den Brei in einen Korb, aus dessen Löchern dann das feine Öl in ein darunter gestelltes Gefäß abläuft[8]). Unwahrscheinlich ist es, daß in den Keltern sich Mörser befunden haben.

## 12. Das Kelterhaus.

Das Kelterhaus heißt gewöhnlich בית הבד[9]), auch das

[1]) ibid. — So auch oft heute. Seetzen, Reisen in Syrien III, p. 212.

[2]) T. Arach. 2,4 (544), b. Nid. 36 b.

[3]) כתש im Mörser stoßen Men. 8,4, allgemeiner b. Schab. 74 a. — Der Mörser T. Men. 9,6 (526). — Für Mehlmörser kennt man die Namen מדוכה. Bes. 1,7, אסיתא b. Nid. 36 b (auch אסינתא b. Ket. 8 a). bh. מכתש, Prov. 27,22, ebenso j. Pea. II, 17 a. Eine genauere Beschreibung der Mörser bei Löwy. Terminologie etc. p. 9 ff., Bauer, Volksleben p. 114.

[4]) T. Jom. tob. 1,18 (202). Pes. 1,7. — bh. עלי Prov. 27,22.

[5]) Kel. 24,5, L. A. תרבוס, lat. tergus. Zur Etymologie vgl. die Bem. von Löw. bei Krauss II, p. 593, zur Erklärung Hai Gaon.

[6]) Toh. 9,5, T. 10,10 (nicht bei Zuckermandel) Andere L. A. כופש Lo und כופש Ausg. und T. Toh. 10,10 (671). כפש »umbiegen«, ein Gefäß mit breitem Rande. In dasselbe Gefäß werden die Oliven vor dem Einsalzen gelegt. ibid. Auch zum Sammeln von Weintrauben benutzt. Ohol. 18,1. L.: cf. כפישה. Levy s. v. dazu Ohol. 18,1. L. A. T. Kel. bm. V,8, (575). Tanch. B. תזריע, 8, Anm. 45. Ly II, 542.

[7]) Toh. 9,5. T. 10,10, (671) מתן hif.

[8]) Men. 8,4 סל. Das Gefäß heißt עריבה T. Scheb. 6,27 (70) עקב »mischen« wie gr. κρατήρ von κεράννυμι. Vgl. das Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis (Bacher) 1903, p. 109. Maim. zu Men. 8,4.

[9]) Toh. 2,8. T. 1,3 (61) — pl. בתי בדין T. Maas. scheni 2,12 (89), Sifra 108 b und בית הבדין b. b. 4,7 aram. בדא b. Sanh. 95 a.

Wort בד genügt[1]; zuweilen werden einzelne Bestandteile (wie מטל) als Bezeichnung für das Ganze gebraucht[2]). Auch גת (Weinkelter) findet sich mitunter in der Bedeutung »Ölkelter«[3]). Die Preßarbeit vornehmen heißt עשה בית הבד[4]). Mit dem Ausdrucke בד wird auch diejenige Menge von Oliven bezeichnet, welche zu einer Pressung vom großen Haufen weggenommen wird[5]).

Der Ölpreßhäuser giebt es eine sehr große Menge[6]), viele Häuser haben ihre eigenen Ölpressen im Hofraum[7]).

Die Ölkelter liegt ursprünglich in der Olivenpflanzung selbst oder wenigstens in der Nähe[8]) und ist in den Felsen eingebaut[9]), indem man, wenn es angeht, einzeln stehende

בדד »absondern« (Öl von Oliven). (Vereinzelt offenbar unter dem Einfluss von בית הבד auch בית הגת statt גת j. bm. VIII, 11d). — Als βάδδης ins Griechische übergegangen. Sachs Beiträge II, 27. — Die heutigen Bewohner Palästinas nennen die Presse, معصر von عصر pressen«. מעצרתא ist die Weinpresse Trg. Num. 18,27 u. Jes. 16,10.

[1]) T. bm. 8,27 (390). — Chag. 3,4. Meist in der Bedeutung »Zeit des Olivenpressens«. — רשות הבד T. Toh. 11,7, (672).

[2]) T.Toh. 3,13 (29). bh. steht יקב pars pro toto Jes. 16,10. Hos. 9,2.

[3]) T. Toh. 3,6 (29). — Die Weinkelter wird an dieser Stelle בור genannt. Sonst stehen גת und בד als Wein- und Ölkelter oft nebeneinander. Chag. 3,4. T. bm. 8,27 (390). — Pea. 7,1 heißt es vom Ölbaum עומד בצד הגת. Auch hier ist גת sicherlich eine Ölkelter. Später: Ex. rab. s. 36.

[4]) T. Toh. 1,6 (662), vgl. dazu den Ausdruck עשה בזיתים.

[5]) Toh. 9,7. T. 10,12 (671) auch im plur, ibid. — vas factorium Pallad. XI, 101. — Dasselbe bedeutet auch אוללא (LA. אללא — M. אוולא) b. bm. 105a, unten. Die Erklärung der Komm. (Levy sv.) »Preßsack« ist unberechtigt, wenn auch der Name sich vom Inhalt auf das die Olivenmasse aufnehmende Gerät übertragen haben kann. Vgl. מעטן.

[6]) Vgl. daß es neben Haus und Badeanstalt genannt wird. bb. 4,4 und 7. — bb. 10,7 bringt בית הבד als Schulbeispiel.

[7]) bb. 4,4.

[8]) Pea. 7,1. — Auch die Weinkelter steht häufig gleich auf dem Felde. T. bb. 3,4 (402).

[9]) bm. 10,4. Vgl. dazu auch Ortsnamen wie Gath chefer »die gegrabene Kelter«. Jos. 19,13, II, Kön. 14,25. — Zahlreiche Überreste

Felsen (Monolithe) als Träger für den Preßbalken benutzt[1]) und darunter Gruben zur Aufnahme des ausfließenden Saftes ausbohrt. In späteren Zeiten aber, als mit dem steigenden Bedarf die Anlagen vermehrt werden müssen, und die Oliven nicht gleich an Ort und Stelle gepreßt werden, sondern ein Handelsobjekt bilden und vor dem Pressen oft weite Transporte zurückzulegen haben[2]), baut man als Olivenpressen Häuser, welche Türen und Lichtöffnungen besitzen[3]). Auch in die Stadtmauer Jerusalems sind solche Preßhäuser eingebaut[4]). Diese Gebäude sind verschließbar[5]) und enthalten, neben den Geräten zum Mahlen und Pressen[6]), auch Räumlichkeiten für die Aufbewahrung und das Gähren der Oliven[7]). Diese Räume sind mitunter in einem Anbau befindlich[8]). Die Männer, welche mit Arbeiten in der Presse beschäftigt sind, heißen

---

von Felsenkeltern finden sich bei Tyrus. Landberg, proverbes et dictions du peuple arabe I, p. 11/12. Zeichnungen und kurze Beschreibung einer Felsenkelter bei Tel es-Safi in Pal. Expl. Fund 1900, p. 31 f. — Auch Weinkeltergruben wurden so hergestellt. Robinson ZDMG. VII, p. 48. X, p. 530. Rosen. ibid. XI, p. 54 f. u. 478. — Die größten aufgefundenen Ölkeltergruben sind 4 Mt. lang und 1 Mt. tief. Bädecker, Palästina und Syrien, p. CIX.

[1]) Eine solche Kelter bezeugt ausdrücklich Schick ZDPV. X, p. 148. Daselbst giebt er auch eine anschauliche Abbildung.

[2]) T. Toh. 10,4 (671).

[3]) Maas. scheni. 3,7. T. 2,12 (89). T. Arach. 5,15 (550).

[4]) ibid. Daß es sich um Jerusalem handelt, geht aus dem Gegenstande des Traktats hervor. — Häuser waren öfters in der Stadtmauer. Jos. 2,15, בבי בותת בקיר החומה.

[5]) Toh. 10,1 9,4 (mit einem Schlüssel).

[6]) Scheb. 8,6.

[7]) T. Toh. 10,8 (671).

[8]) יציע. T. bb. 3,2 (402). Bar. j. IV. 14c. LA. יצועין. Die Erklärung, es sei ein Vorhaus (Levy II, 257b) ist nicht haltbar. Vgl. T. bb. 3,1 (401). — Zu Anm. 6—8, vgl. T. Toh. 3,7 (29), כל בית הבד תפיסה אחת הבי.

בדדין[1]). Auch Frauen waren beim Ölkeltern beschäftigt[2]).

Außer dem בד, welches die gewöhnlichste Art von Kelter darstellt, giebt es noch eine kleinere Kelter, בדידה[3]), welche, wie das בד, einen Preßbalken besitzt, der aber die Mahlvorrichtung fehlt[4]). Auf ganz anderem Prinzipe beruht eine ältere (wahrscheinlich die קיטבי genannte) Form der Presse[5]). Diesen drei Arten von Keltern entsprechend werden drei verschiedene Aufbewahrungskrüge genannt[6]).

---

[1]) Sing. בדד — Toh. 9,8 10,1 T. bk. 11,7 (370). T. Maasrisch. 1,10, 82,8. (L. T. Kel. bm. 10,6 (589) הבדדין, ed. Wilna הבדדין). — Die Preßleute erhalten neben ihrem Lohn auch einen gewissen Anteil am Öl. b. Schab. 19b.

[2]) j. Pes. VI. 33a נשים מאחורי הקורוין.

[3]) Auch בודידה (L: dies die bessere Form). T. Toh. 10,12 (672). Sifra 106a. Verkleinerungsform von בד ZDMG XIV. p. 385, Barth. § 192 d. LA. בורידה. T. Dem. 4,12, (51) und בודירא M. zu Scheb. 8,6.

[4]) Geht 1) aus Scheb. 8,6 hervor, wo die Olivenbereitung beschrieben wird כותש ומכנים לבדידה 2) aus Sifra 106a שיהן בבד ומכנים לבדידה. Beide Stellen zeigen das Fehlen übereinstimmend.

[5]) Vgl. d. Abschnitt über d. Presse.

[6]) T. Toh. 10,12, (672). Nicht ersichtlich, ob zur Aufbewahrung von Öl oder Oliven.

(Schluß folgt).

# Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

**71** Z. 1: Josef Vicinius, vgl. Kayserling, Bibl. Esp. p. 108; Mem. Acad. Portug. 1812, p. 116, 126 (oben S. 478). — Das latein. ms. Lyon 281 enthält den Almanach.

**1475** sind Kalenderregeln (עבורים?) in ms. Paris 765[3] geschrieben.

Das. Z. 4 v. u.: ms. Vat. 379; vgl. oben zu g 99.

**71** Z. 5 n. 6, מכלול יופי (so) wird citirt in נר שמואל vom Karaiten Samuel b. Abraham (vor. Jahrg. S. 732; Gurland S. 45).

Das. Z. 24: 1527, lies 1521.

Das. Z. 25: Daniel b. Perachja, ob identisch mit Daniel Kohen, dessen »kalendarische Arbeit mit Tabellen« usw. in ms. D. Kaufmann 521?

Das. Z. 7 v. u., ms. Bodl. Neub. 2777[12], Elia Walid (ואליד, für ואלד oder וליד? geb. 1465), Commentar zu Elia Baschiatschi's Tafeln [in אדרת אליהו] über die Jahre 1487—1578, fortgesetzt bis 1688 von dem Kopisten Jakob הזן, dann bis 1744 von dem Schüler Abraham המשכיל b. Israel הגבור (m).

**72**, Z. 20: Abba Mari Chalfan. ist er der Verf. von בית נאמן (Ali ibn Ridjal)?

In die 2. Hälfte des XV. Jahrh. gehören wohl 2 homonyme Übersetzer (Hebr. Übers., Register S. 1061), deren mathematische Arbeiten hier kurz angegeben werden.

Moses Galliano oder Galeno b. Elia, der Grieche, übersetzte unter dem Titel ספר מזוקק ein astronomisches Compendium, dessen arabisches Original ein *Omar* b. Muhammed verfaßt hatte, ms. Paris 1061 und des Jakob Viasin;

HÜb. S. 577. (S. 578 identificire ich Elia b. Moses Galeno, unter dessen Namen die Physiognomik אדם תולדות gedruckt ist, worin sein Buch über Steine citirt wird, l. c. S. 965 in Anm. 121 lies HB. XIX, 60 u. oben 597.)

b) משפטי המבטים, über Aspekte, astrologisch. ms. Bodl. Neub. 2518.

Moses Galliano b. Jehuda übersetzte: a) פירוש הרובע הקשתותי, über den Bogenquadranten, aus dem Arabischen des *Muhammed* b. Muhammed, ms. Paris 1021[8], Petersburg, Firk. 350 (Gurland, Ginse II, 9, HÜb. S. 575),

b) eine kleine anonyme arabische Abhandlung über die allgemeine Scheibe (צפיחה, erfunden von Zarkali), ms. Paris 1021, Pet. 351 (H. Üb. 575, fehlt im Register S. 1061). — Catal. Paris n. 1149 macht aus »Lesart Galen's« eine Note von Galliano (Hebr. Übers. S. 682 n. 208).

**73** Z. 17—20, Elia Schubschi, zuletzt שיבשיצי, und so »b. Jehuda Gibbor« in ms. Bodl. Neub. 2777, wo der Anfang des פירוש שיש כנפים; ms. Fischl 16 d scheint vollständig (m). — Vgl. auch den anonymen Comm. im ms. Columbia Coll., oben zu f 81.

**74** Z. 9: Isak b. Moses, Arithmetik, mit Noten von Elia Misrachi, ms. Bodl. Neub. 2774[2] (m).

Das. Z. 16: 185 lies 485.

Das. Z. 20 ff.: Josef Taitazak. Folgendes habe ich vor etwa 50 Jahren aus (damals) ms. Reggio 47 notirt: Fol. 14b: (componere) כשתרצה להרכיב . . לעשות כלי האצטרלב מלאכת האצטרלב תעשה א' עגול ברצונך והוא יהיה העגול האמצעי מן הג' עגולים שעל לוחות האצטרלב והוא על מרכז[1]) ואם Ende f. 17 נטית הכוכב ממשוה היום שהוא עגיל המישור לצד דרום יהיה יותר מן הנטיה הגדולה לא תשגיח עליו כי לא ישיטו כיכב כזה באצטרלב. נשלם ביאור מעשה האצטורלב בפי ר' יוסף טאיטצק. Die Schlußnotiz ist von größerer Schrift, aber derselben wie die kleinere f. 18b.

[1]) Ähnlich beginnt die latein. Übers. des Maslama vom getauften Joh. Hispalensis (Die Europ. Übers. A. S. 49).

Darauf folgt f. 17 b לדעת הצומה והבתים הי״ב לכל עת ועת אחר שידעת גובה השמש וישמת רושם מעלת השמש על כל כך נשרים, also anonym. Zu Ende derselben Seite liest man מאופן חלוק הבתים הזה הוא דעת בן עזרא ודעת ר לב״ג גם לפי דעת החכם ר׳ מרדכי בנצי זלה״ה. Dann folgt die Notiz des Schülers des Josef Tait., die ich aus diesem ms. in HB. VII, 27, A. 2 mitgeteilt habe, der also nicht ohne weiteres als Verf. der vorangehenden anonymen Notizen anzusehen ist (Neub.), obwohl er dieselben eingeschaltet haben kann.

Hier kam es hauptsächlich darauf an, diese Anweisung zur Anfertigung des Astrolabs unterscheiden zu können von dem anonymen (oben S. 343 nachzutragenden) ביאור מעשה כלי האצטורלאב in ms. Halberstam 127 f. 1—7, Hirschf. 425 (identisch mit ms. Luzzatto, איצר נחמד II, 14 n. 11?), worüber nichts Näheres bekannt ist.

Das. Z. 14 v. u. G. Pollak edirte den Comm. des Obadja Bertinoro, Amst. 1856 (2 Bl. 4°) u. d. T. פירוש ר׳ עובדיה . . . עם הגהות ר׳ שלמה תעדני ורבינו אברהם אזולאי זל (m).

**75** Z. 23, der Tit. ביאור דרכי החשבון beruht nur auf dem Anfange אהל לבאר דרכי הח׳.

Das. l. Z.: Montefiore Coll., Hirschfeld 423[4]: »according to Ptolemy«, anf. שער הראשון בזכרון כלי האצטרלב והשיאת הטבלים.

i) **1899** (Abhandl.) S. **474** Z. 19, einen *kalendarischen* Abschnitt des ohne einen solchen gedruckten Auszugs aus dem סדור des Amram Gaon [XIII. Jahrh.], geschrieben in Trani **1506**, enthält ein ms. der Seminarbibliothek in New-York, wovon ein Facsimile in Jew. Encyklop. X, 173. Es finden sich darin die ד׳ שערים, welche im Streit zwischen Saadia und Ben Meir eine große Rolle spielen (m). Über den סדור (Warschau 1865, so lies HB. IX, 121, vgl. V, 116, A. 5) s. CB. p. 2619 (Jew. Lit. p. 244); Zunz, Die Ritus, p. 18.

Das. Z. 7 v. u., 1513 wurde ein Werk über *Chronologie* (תאריכים) verfaßt, Fragm. ms. Petersburg; Auszüge gab Harkavy, הדשים גם ישנים II, 1 (הגת, Petersb. 1897, p. 70—72); er vermutet, der Verf. sei aus Spanien nach Afrika gewandert, etwa Abraham Sacut? Citirt werden: Abraham bar Chijja, ibn Esra, Gersonides, יסוד עולם (v. Isak Israeli), Jehuda b. Ascher, Jakob [b. David] פיעל (m).

Das., zwischen 1427—**1515** ist *Kalendarisches* in ms. Strauß, jetzt Museum Clugny 70, geschrieben, s. Revue des Études J. t. 50 (1905) p. 137, 138.

**474** Z. 6 v. u. (Boeschenstein) fehlt bei Bauch, Mtschr. 1904, S. 480. Felix Müller, Zur Terminologie der ältesten mathematischen Schriften in deutscher Sprache (Abhandl. zur Gesch. d. Math. IX, S. 307), gibt eine Ausg. 1514, $8^0$ (48 S.) an. Über B. vgl. auch L. Geiger, in Zeitschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschl. I, 283.

**475** Z. 24: »regula fusi«, *fusti* (Bruttorechnungen, bei Fel. Müller, l. c. S. 309, wo 3 Zeilen der Verse mitgeteilt sind).

Das. Z. 13 v. u. Abraham b. Jomtob, vgl. ms. Bodl. Neub. 2400, im Index p. 922 als Verf. der תשובה.

**476** Z. 6 v. u. Josef Tischbi, Comm. zu den Tabellen in אדרת אליה, ms. E. N. Adler (London) 266[3] datirt 1580 (Jew. Qu. Rev. XII, 683); vgl. zu g 6/7. — Ms. Columbia Coll. X, 893, T. 322 enthält wohl denselben Comm. anf. בראיתי בעלת הספר (sic) בעל האדרת אשר חבר בתהלתו הלבות קדוש החדש עם שעשה לוחות להיותם אצלינו עזר לקדוש החדש לדעת בהם כל ציוך (sic) באשר אתה מראה [תראה?] ושלא נשתמש בזולת אלה הלוחות כי יבונה לנו בסכלות העדרי (!), ולא ידעתי על איזה סיבה נרמה העדר ידיעתם ונשארו סתומים והתוים אם עיבק המושג וקושיו אי קצור המשיג, על כן אמרתי אסיה נא ואראה נא את המראה הגדול הזה ואראה, ודנה הקרה ה׳ לפני את הדרך שדרך בי הרב והלכתי בעקבותיו בהתעוררות גדול ובחבה יתיר . . . (m). Der harte unbeholfene Stil erinnert an die älteren Karaiten. Einen Comm. über die Tabellen verzeichnet auch Neub. ms. Bodl. 2777[4].

Ms. Bodl., Neub. 2777[6] enthält astronomische Notizen von Josef Tischbi aus dem J. 1549, von anderen aus d. J. 1475 n. 1737, meistens in Constantinopel angestellte Beobachtungen (m).

Catal. Rabinowitz 1886 (תרמ"ז) S. VI, n. 28 verzeichnet חביר על עשיית הלוחות לקראים מיוסף תשבי (m).

**477** Z. 7. Kalonymos b. David, s. zu I 203.

Das. Z. 18 v. u. Elia Misrachi's ספר המספר (so ist der Titel) hat Gurland, Gnise II, S. 33 n. 1 nicht erkannt; s. oben S. 473 zu Firk 710.

**478** Z. 13 v. u., לוח [eigentlich עברונות], geschrieben in Metz 1536; zuletzt Bemerkung: in Folge der Kalenderreformen Gregor's im J. 1582 hat der Gaon Säklein (= Isak) in Metz im J. 1603 eine neue Tabelle für die Concordanz (des jüdischen und christlichen Kalenders) entworfen; Schwab in Rev. des Ét. J. t. 49, p. 87, n. 14.

Das. Z. 12 v. u. Ich habe diese Stelle übersehen, als ich das »Buch der Ziffer« im Jahrg. 1905, S. 85 besprach; vgl. BM. 1893, S. 69.

**479** Z. 9, ms. Columbia Coll. X. 893, H. 11 (ital. Cursiv) f. 1—10, ohne Überschrift, beginnt כל נדיב לב אשר נדבו לבו לדעת ולתיר בחכמת [. . . ?] כפי הכנסת פתח דבריו יאירו בהתחלתו לעשות המולד השיה והיסיר (?) עיקריו שנוציא מהמולד השוה... ; f. 4: אני יוסף טרויש בכ"א מתתיה זלה"ה לעשות המולדות והנגזרים [והנגידים] אמתיים בקיצור על דרך הפועל עתה בשנת רצ"ט (m). Der פועל ist Jakob b. David (1361). Der Verf. dieser Abhandlung über wahre Neumonde und Oppositionen, Josef Treves b. Mattatja (1539) dürfte der Gelehrte in Savigliano (1566) sein, der allerdings nach Mortara (Indice, p. 66) noch im XVII. Jahrh. gelebt hätte. N. Brüll (Jahrb. I, 112) meint, er sei vielleicht Verfasser »einiger Commentare«; in der Note wird Zunz, Catalog (הפליט S. 22 n. 60, 61, כ"ג) citirt, wo aber nur eine (kurze) Erklärung von סבא בביתא, jetzt ms. Bodl. Neub. 912[7]; im Index Neub.'s p. 950 wird dieser unsichere Josef Tr. identificirt mit dem Verf. eines

Gutachtens in 2257 [15] (Mich. 482). Letzteren habe ich im Register zu Catal. Michael S. 332 durch מסוליינה (sic, d. i. Savigliano) näher bezeichnet, was unbeachtet blieb. Es wäre noch zu untersuchen, wie sich jenes Gutachten zu den gedruckten verhalte, die schon Nepi S. 161, n. 16 (angeführt von Brüll) nebst einer nicht näher bezeichneten Sammlung von GA. italienischer Rabbiner erwähnt.

**480** Z. 20 י״ד שערים דר׳ נחשון, ms. D. Kaufmann 425, ist wohl eine Confusion mit dem עגול.

Das. Z. 23: Simon Günzburg, vgl. Mtschr. 1893, S. 355. Ob er zu der Familie gehört, welche David Maggid (תולדות משפחות בני גינצבורג, Petersb. 1899) combinirt, kann ich aus dem Index S. 293 nicht ersehen[1]).

Das. Z. 14 v. u. *Geometrische* Notizen, datirt 16. Adar 5309 (Frühling 1549), 6 Bl., ms. D. Kaufmann 557 [12].

**481** Z. 4 v. u. (über 2 Linien, bei Maimonides) s. h 89 und meine Abhandlung: Die hebr. Commentare des More, in Jubelschrift Berliner. Frankf. a. M. 1903, S. 363.

**482** Z. 7 v. u.: 1733, lies 1718. — Eine tatarische Übersetzung von צל העולם von dem Karaiten Kalman Abraham [wohl aus neuerer Zeit] ms. E. N. Adler 265, Jew. Qu. Rev. XII, 683 (m).

Hier enden die Nachträge zur BM.

---

k) **1905**, S. **79** A. 1: Endbuchstaben, s. auch ס׳ התמיד, HB. VIII. 191, A. 1 (m).

Z. 4 v. u. *Schiaparelli*, s. ZfHB. 1905, S. 94, zur deutschen Übersetzung von W. Lüdtke, Gießen 1904, s. die Anzeige von Rich. Prager im vor. Jahrg. S. 152—6.

**81** Z. 20: Lewa Oppenheim, den gleichnamigen Verf. von דרך שיח 1693 s. CB. p. 1365, Michael, אור החיים, S. 466, n. 1018. — Über die Aussprache des Namens, s. zu k 300.

---

[1]) Gelegentlich bemerke ich zu S. 19, A. 2, S. 202 und S. 212, A. 1, daß ich in CB., p. 2023: Naftali b. Ahron Simon nicht mehr auf meine irreführende Quelle zurückführen kann. Ich habe אהרן am Rande von Wolf vor mehr als 50 Jahren geschrieben — deleatur!

Der גאון Jehuda ליוא b. Moses starb 1635 in Wien (Frankl, Inschr. n. 561, vgl. L. Löwenstein, Mtsschr. 1898, S. 274).

Das. Z. 10 v. u., eine Mitteilung des Jechiel Ginzburg über Neumondberechnung enthält auch ms. D. Kaufmann 520 f. 79.

Das. Z. 4 v. u.: Münch., lies Michael.

**82** Z. 14 v. u., **1554/5** ist ms. Hamburg 294 (Katalog S. 123, עברונות) redigirt.

**83** Z. 13, über עברונות, Ed. 1560, s. oben S. 340.

Das. **1561** beginnt der לוח שנות הבחורים, Tabelle der Cyklusjahre von [dem Karäer] Asarja »aus der Provinz Krim«, ms. Bodl. Neub. 2777[3]b. Darauf folgt eine Erklärung der Tafeln und Kap. 23—32 eines nicht genannten Werkes. Am Ende des ms. [13] (**1578** beginnende) Tafeln, nach Neub. wahrscheinlich zu den obigen gehörend (m).

Das. Z. 15: 109, lies 1091.

**84** Z. 7, s. die Berichtigung S. 193 Anm.

Das. Z. 12: Uri, ihm wird auf dem Deckel von ms. D. Kaufmann 520 wohl ohne Grund שער הערכין beigelegt (worüber s. oben S. 336, Z. 2). Hat er den ganzen Codex geschrieben?

Das. Z. 13 v. u.: Treves, s. zu d 82. — Ein Sohn dieses Josef ist wohl Menachem, Verfasser des סדר טריוש, Frankf. 1905, mir noch nicht zugänglich.

**85** Z. 13 v. u. (Buch der Ziffer); diese Stelle hatte ich in der nochmaligen Besprechung (i S. 478) übersehen.

**86** Z. 14 v. u.: Moses Isserls, über ihn, s. J. M. Zunz, עיר הצדק, Lemberg 1874, S. 9—13; Horodezki in הגרן I, 1—29 (m).

**88** Z. 11: Abr. Colorni, s. auch S. 193, 300; zur Anm. (Clavicula) s. Hebr. Übers., S. 936. Die hebr. Ausg. ist mir noch nicht zugänglich.

**89** Z. 5 v. u.: Albertus M., s. Kopp, die Alchemie, Heidelberg 1886, im Register s. v.

**92** Z. 5: Mirami, Z. 7 lies: Introduttione. In dem,

im August 1906 ausgegebenen Katalog Nr. 8 von L. Lamm, Berlin 1907 (so!) S. 12, wird ein Exemplar des Buches mit Hinweisung auf die von mir angeführten Quellen zum Preise von 75 M. angeboten. Das führte zur Tatsache, daß die k. Bibliothek im J. 1879 ein sehr wohl erhaltenes Exemplar für — $4^1/_2$ M. erworben hat. Es kommt eben auf den Gesichtspunkt der Beurteilung an. Für die Geschichte der Optik ist der jüdische Glaube des Verfassers gleichgiltig. Der Sauberkeit des Drucks (in Cursivlettern, die uns nicht mehr geläufig sind) entspricht sehr wenig die Korrektheit; das letzte Blatt gibt auf $1^1/_3$ S. die enggedruckte Berichtigung einer Menge der »wichtigsten« Druckfehler, welche der Leser nicht außer Acht lassen soll. Ich hatte die Zugänglichkeit des Buches vergessen, als ich zuletzt darauf zurückkam, trage also hier Einiges zur Charakteristik des Buches und Verf., zugleich zum Artikel: Italien. Lit. d. Juden, nach. — Zu Anfang folgen auf ein leeres Bl. Titelbl. u. 3 unpag. Blätter[1]).

In der Widmung (7. August) *a Antonio Montecatini*, Consigliero e Secretario des Herzogs von Ferrara, bemerkt M., daß sein eigentliches Fach die Medicin sei, durch Aufmunterung und Anregung seines Lehrers, des Philosophen und Arztes *Antonio Maria Parolini*, habe er einzelne kleine Einleitungen in mathematische Zweige verfaßt, damit dieselben leichter und weniger ermüdend (noiose) zu erlernen seien, und so sei das gegenwärtige Werk entstanden, dessen Erscheinen dadurch ermöglicht wurde, daß *Fulvio Brama* es zur Kenntnis (fece comparir nel cospetto) des Adressaten brachte. Montecatini wird als Maecen der Mathematik gerühmt. Näheres über ihn zu erforschen, bin ich jetzt nicht imstande.

Im Vorwort an die Leser versichert M., daß er mit der Behandlung der Spiegel nicht frivolen, sondern höheren Zwecken dienen wolle, indem er einen Vers von *Petrarca*

[1]) Hiernach ist HB. XVIII, 134 zu berichtigen.

citirt, auf Euklid, Vitellio und Alhazen [= ibn Heitham] hinweist. In einer Aufzählung der Nutzanwendungen der Spiegel (unter And. zu Uhren *horalogi*, so) erwähnt er auch Abr. Colorni's Schrift über Messen mit dem Auge (Bl. 4, verso).

Das 1. Kap. (p. 1—6), als »Proemio«, behandelt eingehend die Nutzen der Spiegel. Hier und sonst, namentlich im letzten K. 24 (p. 63—70), citirt er öfter Verse von *Dante*, *Petraca*, *Ariosto*, *Virgil*, neben Philosophen (Pitagora, Plato, Aristoteles) und Mathematikern (Archimedes, Egnatio, nel proemio della specularia d' Euclide tradotta da lui (p. 5) u. And. (Avicenna, Cornelius, Agrippa, p. 4).

Das Buch endet p. 70. Es folgt aber auf einem unpaginirten Blatt ein Sonett über das Werk, gerichtet an Signora *Perla A.* (der Familiennamen ist vielleicht noch zu finden), anfangend:

Viva mia fiamma i cui lucenti lampi
Sceser per gli occhi miei veloci al core.

Zeile 9—12 lauten:

Da'i (so) vostri dolci lumi, e dal bel viso.
Che qual ben chiaro *specchio* i miei pensieri
Riflesser mille volte al sommo Bene.

Also der Geliebten dankt der Mathematiker in höchst galanter Weise. So schreibt Ende des XVI. Jahrh. ein Jude nur in Italien. In der Tat beweist nur das Wort »Hebreo«, daß der Verf. sich nicht genirte, seine Herkunft anzugeben, vgl. weiter unten.

Hierauf folgt ein neues Titelblatt: Tavole della prima parte ecc. (HB. XVIII, 137) unpaginirt. In der Widmung (6. Aug. 1582) an *Camillo Giglioli*, mio Signore et padrone, ist von den berühmten Brüdern desselben die Rede. Der Maecen hat die Beendigung der Tabellen ermöglicht »contra l'inimica mia fortuna.« Handelt es sich hier um Druckkosten? Folgt ein anonymes Sonett an den Verfasser (in durchschlagendem Druck), ob etwa von Perla? Anfang

Se pari a qual desio, che'l cor m'accende
A darvi del mio *Amore* eterno pegno.

Die in mehr oder weniger Columnen geteilten 5 Tabellen enthalten eine gedrängte Analyse des Stoffes des vorangeangenen Werkes. Hervorzuheben ist die 2., welche die Terminologie nebst den Definitionen enthält, also ür das Studium älterer Schriften noch immer von Wert ist.

Hierauf folgt eine Abhandlung: »Wie man mittels der Spiegel Sonnenuhren in schattigen Orten machen könne« (3 Seiten, Bogensign. C 2).

Folgt eine kurze, aber inhaltsreiche Notiz über die geheime (allegorische) Bedeutung der Spiegel. Hier ist auch von den »Hebräern«, dem großen »Propheten« Moses und den Spiegeln der Dienerinnen im Tabernakel [מראות הצובאות] in einer Weise die Rede, wie auch ein Christ davon sprechen könnte.

Die zwei letzten Blätter, Inhalt der 25 Kapp. und Druckfehler, scheinen ursprünglich die ersten des Bandes gewesen zu sein; die Signatur ist ein Kreuz, das jetzige 1. Bl. (Widmung) hat neben dem Kreuz die Ziffer 2.

(**92**) Anm., vgl. S. 95 unter 1598/9 ms. Hamburg 70. Über die Vertreibung aus Böhmen s. Zunz, Synag. Poesie, S. 57.

**93** Z. 4 v. u.: Mordechai Jafe s. Horodezki, רבי מרדכי יפה, Krakau 1899, Sonderabdruck aus ראשכול (m).

**94** Z. 12: Abraham Zahalon, f. 14 תקופות von 28 J. Die Monatstabelle beginnt mit Oktober; Februar hat alle 4 Jahre 29 Tage, also nach Julian. Kalender.

Das. Z. 11 v. u. lies בישיבה.

Das. Z. 6 v. u.: Akiba Frankfurt, auch in ms. Bodl. Neub. 2076[1].

**95** Z. 4 v. u., lies Casalmaggiore.

**193** Z. 6 v. u.: Liwa, s. zu S. 300.

**194** Z. 5: Moses Mizurudi, s. auch zu ms. Petersb. Firk. 723 (Gurl. S. 47, n. 14 u. S. 53), oben S. 475.

Das. Z. 15: ומזלות, s. zu S. 582: 1671/2.

Das. (Anf. XVII. Jahrh.) Salomo Adeni (über welchen s. CB., p. 2267, Jew. Qu. Rev. XI, 339 n. 511), Comm. zur Mischna über ערוגה, s. zu h 74.

**195** Z. 10 v. u. lies: so lies in

Das. Z. 8 v. u.; 644, lies 641.

**200** Z. 1: David Gans, Jew. Lit. p. 267, berichtigt in Catal. Mss. Lngd. Bat., p. 205 n. 1 (wozu vgl. Benjamin b. Jehuda, Anf. Comm. Esra).

**202** Z. 1: עברונות, eine Ausg. Krakau 1881, von *Abraham* Leinzeug, nennt auf dem Titelbl. Jakob Marcaria als Verf. (nach סדר הדורות), giebt aber nicht den Text der Ausg. 1560 (m).

Das. Z. 12 v. u.: Halb. 250, l. 183; s. S. 601, A. 1

**300** Z. 4: ליווא, Liwa oder Lewa, s. zu S. 81.

**302** Z. 12, תק״מו s. S. 505.

**308** Z. 15, s. קצור אלפרגאני, l. 144.

Das. Z. 9 v. u.: s. auch zu h 68.

**311** Z. 15 v. u.: Immanuel Aboab (starb 1628) spricht in seiner Nomologie auch vom Kalenderwerke, s. Mtschr. 1904. S. 666 (LL.).

Das. **1627** ist geschrieben ein ms. der Seminarbibliothek in New-York (früher David Cassel) 69 Bl. (1—10 u. 16 fehlen), enthaltend *Kalender*regeln (עברונות) mit primitiven kolorirten Zeichnungen: Adam, Eva und Schlange, der Mond mit einem Gesichte u. dergl. — Fol. 13 b מאזני צדק; f. 17 ענין התקופות; 21 יתדין מבריאת עולם; 25 פירוש על לוח הזהב; 31 פירוש על השלחן und פירוש על הקנקן; 38 ז׳ שערים; 40 סימן ודוגמת ז׳ שערים הנ״ל קבע ר׳ סעדיה גם ד׳ שורות; 43 קבלתי על קביעות הפרשיות und סימן על המועדים; 58 לוח הגוים; 66 b קבלתי מן מהר״ר עקיבא; 67 b מהאלוף מר ינוקא וואלף ממדינת מערין מורנקבורט יצ״ו שמצא בס׳ שלשלת הקבלה שהאומות גם כן מעברין גו״ח י״א י״ד י״ז י״ט. [Die letzte Notiz ist aus einem älteren ms. kopiert, da Akiba Frankfurt 1597 starb, s. unten S. 495, vgl. Horowitz, Frankfurter Rabbiner I, 33; über den jungen

Wolf aus Mähren wird schwerlich Näheres zu finden sein]. An das Kalendarische schließen sich f. 71 Vorschriften und Formulare für Urkunden [תקון סיפרים] vom J. 1661 (m).

**492** Z. 13, Salomo Esobi, nicht in Recherches, sondern im Anhang zu Tamizey de Larroque, Correspondence de Peyresc, IX. Sal. Azuli . . Paris 1885 (Revue X, XI); über sein Verhältnis zu Plantavit s. p. 15 ss. Das Citat in בית נאצן ist dort p. 13 (n. 2) angeführt und Josef b. Jehuda als Bruder Salomo's angegeben (m). — Herr Blau glaubt in der ZfHB. 1906, S. 117 (wo in Anm. 2 »Ezvoi«) nachzuweisen, daß Plantavit ein regulärer »Schüler« des Esobi und anderer von ihm als Lehrer bezeichneten jüdischen Gelehrten gewesen sei. Ich glaube vielmehr, Luzzatto hat Recht, doch ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen.

**294** Z. 10, **1641** verfaßte ein Anonymus eine Abhandlung über den *Kalender* der Juden, Christen und Muhammedaner, ms. Petersb., Firk. 362, worüber Gurland, Ginse' II, S. 17 n. 17 ausführlich berichtet. Das letzte, 7. Kap. behandelt die 4 Zeilen (ידיות) des Saadia, von denen schon wiederholt die Rede war, zuletzt zu S. 311.

**297** Z. 1, **1661** wurde geschrieben, resp. redigirt der kalendarische Abschnitt (עבור שנים) des Jemen'schen Siddur, ms. Bodl. 2703 f. 140—98 (Forts. Neub. p. 95 — m). Über die älteste Red. 1329, s. f 5 u. andere spätere Redaktionen, s. Index.

**498**, a. **1662** ist ein anonymes עברונות, ms. D Kaufmann 511 redigirt, worin eine astrologische Zugabe הלוך וישבוש המזלות. Den Inhalt gibt der Katalog nicht an. *Moses b. Jakob* aus Mähren ist wohl der Besitzer.

**581** Z. 7 v. u., 1666 schrieb ein Anonymus ms. Brit. Mus. Add. 7701 über *Astronomie* und *Kalender*kunde in persischer Sprache mit hebr. Lettern; Margoliouth, List p. 73.

**582** Z. 9. **1670** sind geschrieben anonyme *Kalender-*

regeln (עברונות) ms. J. Kauffmann, Katalog N. 14, n. 95, gekauft von Halberst., jetzt Seminarbibliothek in New-York, 47 Bl. — Anfang ציה הקב״ה; f. 2b das Citat ברייתא דשמואל wie ms. Hamburg 234 und Erklärung von עתים als תתר״ח; f. 20b עיגול des Nachschon; f. 36: בשתרצה להשוב ישלהן (?) תונות; f. 45b . . . ואלף . . . קבלתי, wie oben unter a 1627 (zu S. 311). Primitive Illustrationen, z. B. Isachar, zum Himmel aufsteigend [auch anderweitig vorkommend, St.], und bewegliche Räder (m).

**583** Z. 6 v. u. Insofern die gegenwärtige Abhandlung nicht bloß der Literatur- sondern auch der Kulturgeschichte zu dienen bestimmt ist, verdient hier ein Rabbiner genannt zu sein, der kein schriftstellerisches Denkmal, aber eine interessante Äußerung über seine gewissermaßen geheim gehaltenen mathematischen Studien hinterlassen hat.

Chajjim Jair Bacharach, Rabbiner in Mainz, Koblenz und Worms (gest. 1. Tebet, 1. Jan. 1702, s. CB. p. 822 u. Add., D. Kaufmann in Jew. Qu. Rev. 1891 p. 292 ff.), edirte **1679** eine Sammlung von Gutachten seines Großvaters, Vaters und einiger eigenen; n. 97 über Maaße enthält folgende Stelle, (nach A. Geiger, in einem charakterisirenden Artikel, Jüd. Zeitschr. VIII, 425). »er bekennt (f. 112) seine Wertschätzung der Mathematik, namentlich der Algebra, mit der er sich viel beschäftigt und in welcher er — an Joseph Delmedigo's Werke sich anlehnend — manches neue abkürzende und erleichternde Verfahren entdeckt habe — er scheue nur die Mitteilung wegen des scheelen Blickes, mit dem solche Kenntnisse von der Masse betrachtet würden.«

**584** Z. 11 v. u., **1684** verfaßte Isak Gunzenhausen eine Algebra, ms. (deutsche Cursiv), Deinard 51, jetzt in der Seminarbibliothek, New-York (162 Bl. 4°). Titel: תולדות יצחק על שם עיקר תולדותיהם של בני אדם מעשיהם הטובים

וזה הוא מעשה טוב[1]) ובזה אתחיל לבאר סימני ואותות האלגיברא שהיי נוהגים אצל האשכנ׳ וגם הנוהגים עתה אצלינו דורות אחרונים וחשבונית האלגיברא כיד ה׳ הטובה אמן. (שייך לר׳ משה צברין?)

Schluß des Werkes:

ובזה אסיים דברי בספרי תולדות יצחק וברוך ה׳ אלהי עושי אשר החזיק בידי זה המעשה וכאשר אזכה לבאר עוד חמשה שערים ממספרי אילמי[2]) חמשה מיני׳ או יותר אבאר בהם את דמיונתיהם הראיים להם עם כל מופתיהם ע״פ ציורים השייכי׳ להם כ״ד הק׳ אסקופה הנדרסת יצחק גונצהויסן ליל ה׳ אדר שני **וגאלת״י** אתכם ביד החזקה ובזרוע הנטויה אמן.

Ein anderes mathematisches Werk citiert der Verf. gegen Anfang des Buches:

ועדיין מן הצריך ביאור הוא מאין הוצא (?) את סימנים הלול (!) ואיך ידעו לעמוד סימנים הלול (sic) ומה הוא טיבו של כל אחת מסימנים הלולו עד שהוצרכנו לכולם . . . התשובה לזה הוא שהוציאו אותם ממספרים פשוטים ומן השרשים שכתבתי בספר **באר יצחק**.

Eine kurze Angabe der Kapitelüberschriften ist folgende:

| | |
|---|---|
| 2 a | קריאת שם מסימני האלגיברא |
| 5 b | קריאת שמות האלגיברא הנוהגים עתה אצל דורות האחרונים |
| 7 a | שער חיבור או קיבוץ מסימני האלגיברא |
| 10 b | שער גרעק או חסור באלגיברא |
| 13 b | שער הכפל במספרי האלגיברא |
| 17 b | שער החילוק ממספרי האלגיברא |
| 22 a | למיד החמש שערים בשברים ממספרי האלגיברא |

Es folgen wieder שמות, (22 a) Addition, (24 a) Substraktion, (25 b) Multiplikation, (27 a) Division.

| | |
|---|---|
| 28 b | מהנסיון בחמש שערים בשברים בסימני האלגיברא |
| 30 b | מהוצאת השרשים בסימני האלגיברא |
| 35 a | מהוצאת שרש המרובע |
| 52 a | יסוד ומקור חשבוני האלגיברא |

[1]) Hier folgt ein durchstrichener Name מפורחיילר חתן הקצין כה״ר משה בליץ.

[2]) אלם d. h. unaussprechlich, irrational, entgegengesetzt מדובר, s. HB. XIV, S. VIII (wo lies 36 und 290) XV, 86 l. Z.

57 a מדרך ההישואה
64 a דמיונית האלגיברא (m).

**585** Z. 9 v. u. Saadia b. Elia ישראקי (so, danach Jew. Qu. Rev. XI, 616 n. 723 zu berichtigen) verfaßte eine Arithmetik, deren Titel מונה מספר in 7 Kapiteln, ms. Halberstam 343, Autograph, datirt 24. Tebet בך בטהתי (d. i. Jan. **1491**, wieso 5444, 1684 bei Hirschfeld n. 421?). Das Citat über den Autor: Halberst. zu Gabirol's Gedichten weiß ich nicht zu suchen.

Dasselbe ms. enthält auch Glossen zu Maimonides Mischnacomm. Kilajim Kap. 3 (עזונה) und zu הלכות בקיאות.

Das. Z. 13 u. Anm.: נייר הימים, nach ms. Montefiore 428 (früher Halberst. 416, nicht im Katalog) wäre der Verf. (der Vater des Salomo) Menachem Simson Basila, welcher S. 589 als Herausg. eines Kalenders (1671) erwähnt ist.

**586** Z. 15. Isak Abendana, von seinem »Calendar« verzeichnet Jacobs (u. Wolf), Biblioteca Anglo-Judaica (Lond. 1888, p. 152) die Jahre 1692 bis 96 und 1699; die Seminarbibliothek in New-York besitzt 1698, wo »a short account of the Courts of Judicature among the Jews« hinzugefügt ist. Gewidmet ist er »To the Reverend Dr. Jonathan . . . principal of Jesus College . . . Oxford. Auf die List of Colleges und Halls in Oxford folgt desgl. für Cambridge (m).

**589** Z. 1: נפתלי אילה שלוחי (Z. 9 lies 2024) enthält ein interessantes Gutachten von Samuel Schotten, Rabbiner in Frankfurt a. M. (Privatmitteilung des Hrn. Rabb. Dr. L. *Löwenstein*, dessen fernere Bemerkungen ich mit *LL.* bezeichne).

Das. T. 24: Menachem S. Basila, s. oben zu S. 585.

**591** Z. 3 lies בישלית.

**595** Z. 1: 5603, lies 5463, — l. Z. lies Schami.

**596** Z. 1, **1706** erschien in Amsterdam von Gabriel de Souza (Sozea) Brito, *Norte mercantil* y crisol de cuentas dividido in tres libros en los quales se tratan por modos muy faciles y breves de la Arithmetica Mercantil, y Espe-

culativa, con todas las reglas y (?) secreto de essa arte, y de los giros de cambios de una plaça a otra, y las monedas corrientes que ay en Europa, y fuera della, y la declaracion del livro della cassa y su manuel de cuentas de mercadores; Kayserling, Bibl. Esp., p. 104, wahrscheinlich nach Autopsie. Über den Namen Souza, s. G. A. Kohut in Revue des Ét. J. t. 32, p. 315.

**597** Z. 17, **1710** wurden ספר עברונות ms. D. Kaufmann 521 (mit »zierlichen« Zeichnungen) aus älterer Redaktion copirt oder adaptirt (העתקתי מישן להדש) von Jakob, genannt Jokew (יאקב) חזן b. Elieser, genannt Lipmann ערטל (Oertel?) von den Exulanten aus Hammelburg in פפומשטט [Pfungstadt] Donnerstag ערב ר"ח Adar. Hiernach ist Jakob Hammelburg oben S. 200 zu streichen.

**1598** Z. 6: מטה דן, auch Warschau 1890 mit Censurvermerk 1875 (m). — Die Ausgabe Warschau ist wohl identisch mit s. l. 1865 in Katal. Poppelauer 13 S. 51 n. 1420, wo n. 1418 »Metz«.

Das. Z. 17: בינה לעתים besitzt die Seminarbibliothek in New-York ohne spanische Bestandteile. Auf der Rückseite des Titelbl. steht ein kurzes Druckfehlerverzeichnis und der Vermerk: לא הדפסתי כאן תקופות של ר' אדא שיש בדעתי לעשות מהן לוח למאה שנים. Nach Gaster, History of the ancient Synagogue of the Spanish Jews (London 1901, p. 105) wurde Nieto's Calendar von der spanischen Gemeinde offiziell eingeführt. Über Nieto s. auch p. 101 ff., und 111/2 (m).

**600** Z. 3 v. u., in einem von Dr. Marx im Februar 1906 ungenau untersuchten ms. fand er: 1) anonyme *arithmetische* und *geometrische* Aufgaben spaniolisch; 2) *Kalendarisches* hebr., Tabelle für Cyklus 289 (**1713** ff.) und 294—298. Die Monatsnamen lauten:

אוטומברי (so), נובימרי, דיזימרי, גיזנורי, פיבראר, מארצ, אבריל, מאגיו [Maggio], גיניו, לולייו, אגוסטו, שיטימ'.

לוח לדעת שעות היום והלילה ח"ה על דרך חדשי ההפה ונעשה לאיקלים הששי שהוא . . . נאום ר' יצחק בכ"ר שמואל.

Die Monatsnamen sind italienisch, Isak b. Samuel scheint Verfasser.

**725** l. Z.: יהידה gehört in die vorl. Z. hinter השמש.

**726** Z. 22: תכונת השמים, ms. Rabinowitz 1886 (תרמ"ו) n. 112 u. Jew's Coll. 134 (m); letzteres datirt 1734.

**727** Z. 8 lies Osterode; dieser Familiennamen war in Altona mehrfach vertreten (LL).

**730** Z. 4: David Ch. Corinaldi, s. Il Vessillo 1878, p. 252 und 1879, p. 365; Catal. Carmoly n. 365.

Das. Z. 11 v. u.: 427, lies 422.

Das. Z. 9 v. u., mit dem J. 5505 (1744/5) beginnen anonyme *Tabellen* in ms. Bodl Neub. 2077, früher Michael (Druck 1827, vgl. oben S. 602, Z. 12).

**731** Z. 17 v. u., Simcha b. Salomo קידמי (aus der Krim) Karäer, schrieb in Konstantinopel 1793 ms. X, 893, T. 522 der Bibliothek Columbia Coll., New-York, enthaltend Josef Tischbi's Comm. zu Elia Baschiatschi (s. zu i 476) mit vielen verschiedenen Varianten von eigener Hand; am Schluß f. 20 bemerkt er, daß er 2 Tabellen v. J. 509 (1748/9) ff. hinzugefügt habe, (so) ואני המעתיק הוצאתי מספר השנים משנת התק"ט שתי לוחות שנים בפי הדוך שהודיע הרב ז"ל. Diese Tabellen gehen bis f. 28 (m).

Das. Z. 5 v. u.: 13. Jan., lies 24. (LL).

**735** Z. 4 v. u.: Isachar b. Jehuda (CB. p. 1061) war Dajjan und מורה צדק in Sulz, Großvater Carmoly's, gehörte dem Verwandtenkreis des Jakob Kohen Poppers (מהריי"ך) an, vgl. L. Löwenstein, Beitr. zur jüd. Gesch. u. Lit. III, 101 (LL).

»Mit Jehuda Carmoly kann Isak Asser schon deshalb nicht Medizin studiert haben, weil ersterer, wie ich in einem nächstens in der R. E. J. erscheinenden Aufsatze zeigen werde, überhaupt nicht Arzt war. Auch Isak Asser wird in dem von Knod herausgegebenen Verzeichnisse der

Straßburger Studenten nicht erwähnt. Das ganze ist demnach eine Erfindung von Carmoly.

Hingegen ist die im Katalog der hebr. etc. Handschriften in der Universitäts- und Landesbibliothek von Straßburg von Prof. Landauer gemachte Angabe, daß das Werk יודעי העתים von Jäkel ben Säckel verfaßt ist, vollständig richtig. Der eigentliche Name dieses Autors ist Jakob Jekil ben Isack Säckel Mutzig oder Meier aus Rappoltsweiler. Sein Vater stammte aus Mutzig; er war der Bruder des Landesvorstehers Aron Meier und verheiratet mit einer Tochter des Landrabbiners Samuel Sanvil Weil aus Rappoltsweiler. Jekil selbst war Rabbiner in Rixheim und Niederehnheim und starb als Oberrabbiner von Straßburg.

Issachar Bär ben Jehuda Lëima, Verfasser des im J. 1769 zu Metz gedruckten ים ישישכר und Großvater Carmoly's, stammte ebenfalls aus Rappoltsweiler, heiratete die Tochter des Gemeindevorstehers Joseph Jessel Reinau aus Sulz (Ob.-Els.) und starb als Rabbiner des Obernumdats (?!) in Sulz (Ob.-Els.) im Jahre 1781. (Vgl. Ginsberger, Der israelitische Friedhof in Jungholz, 1904 p. 23 und Walter, Alsatia superior sepulta, Anhang). Mitteilung des Hrn. Ginsberger.

**736** Z. 15 v. u.: Calendrier Hébraique, qui contient tous les Roshodes, samedis, solemnités et jeûnes de l'année. Avec les nouvelles lunes et Tecufot, suivant Rab Semuel pour 100. années consécutives, depuis l'année de la création du monde **5525.** juisqu' à l'année 5624. inclusivement, qui répond à l'année vulgaire **1764.** & **65.** jusqu' à l'année 1863. et 64. inclusivement, dont les 50. premières années sont rangées de suite et les autres par une Table qui indique de la façon qu'il faut se servir du précédant Calendrier. Par **M. V.** A Amsterdam MDCC. XLV (sic). Das ist der genaue Titel eines Calenders, den Dr. Marx voriges Jahr für die Seminarbibliothek kaufte. Im Datum lies LXV? (XVI + 196 S. klein 8°). P. III—XIII enthalten ein Avertisse-

ment mit ganz allgemeinen Angaben, das Buch folge den Werken »Ticcun Issachar« und »Mohed David«; p. XIV, XV Errata; p. XVI: »Du lever et coucher du soleil au méridien d' Avignon, Supputation pour l'année présente de la création du monde«. Dann p. 3—173 der Kalender für die ersten 50 Jahre; p. 184—78 für die folgenden 50 Jahre; p. 179—80: Table des Psaumes que les Juifs de Carpentras etc. et d'Avignon sont en coutume de dire tous les samedis avant la lecture de la bible, corrélatifs à la Parassa ou section de chaque semaine.« (Auf die Angabe des Wochenabschnittes folgt die Nummer der Psalmen für Carpentras und in Parallelcolumne für Avignon). P. 181: »Table des heures que l'on doit prendre le samedi pendant le courant de l'année«; p. 182: »Foires & payemens de Lyon«; p. 182—194: »Foires de Provence, Languedoc & provinces voisines, comté et duché de Bourgogne et plusieurs autres du royaume«; p. 194—95: »Foires du Comtat«; p. 196: »Table des principales Fêtes des Crétiens« (m). Hier haben wir einen nach allen Seiten hin ausgestatteten Kalender.

Im Mai 1906 erwarb die Seminarbibliothek in New-York eine 2. Ausg. des Calendrier. Auf dem Titel steht 5530 für 5525, ferner: par M. Venture. Nouvelle édition revue et corrigée par l'auteur et augmentée des trois tarifs ou rapports des differens poids et mesures de divers païs de l'univers à celle de Paris tirées du grand Dictionnaire de Mr. Savary. Chez Joseph, Jacob et Abraham Salamon Proops, Amsterdam 1770 (XII u. 205 pp. kl. 8°). Der Meridian ist hier der von Amst., der Sabbatbeginn für Amst. u. Avignon berechnet, die Liste der Psalmen für Avignon und der Märkte weggelassen (m). Schriften des Mordechai Ventura verzeichnet Fürst III, 472, aber nicht den Calendrier, auch nicht לוח נכון (Amst. 1770 und später mit Weglassung des Namens, s. HB. XII, 27).

(736) Z. 14 v. u., vgl. CB. p. 751 n. 9. In der Vorrede

des Isak b. Moses Israel aus Posen heißt es vor Steinhart's Übersetzung עם הערות טבעיות ואלהיות לנטות אחר שטת התוכן קיפרניקום (LL).

Das. Z. 9 v. u.: Gumpel Schnaber, s. L. Löwenstein, Kurpfalz, S. 252; Grunwald, Hamburgs deutsche Juden, S. 159 n. 159 (LL).

**737** Z. 7 v. u.: Serach Eidlitz, s. L. Löwenstein, Natanel Weil, S. 71.

**738** Z. 17 v. u. Tit. bei Benj., S. 527 n. 263 קונטרים מדות המזבח. Über den Verf. Gedalja Lipschütz und Ged. b. Moses, s. S. 739, oben S. 215—19 und 375. — Hr. Rabb. Dr. Lewin in Kempen bemerkte mir im Februar d. J. folgendes: Ged. Lipsch. nennt sich auf dem Titel seines חומרי מתניתא (1784) wie folgt: גדליה ליפשיץ אבד דקק אברשיצק. In der Approb. zu שלחות אלידו (Frankf. a. O. 1786) גלי חונה לעיע פה קק אברשיצק. In Obr. empfing er שית תפארת ישראל חלק א״ח n. 6, יד n. 6, 7. In Chodziesen korrespondirte er mit Akiba Eger (s. dessen GA. I, n. 138, II. 16, 40, דרוש וחדוש f. 1). Daselbst approbirte er am 4. Ab 1804 בית האיצר über יד (Zolk. 1811, Roest, Catal. Rosenth., S. 344). Das Vorw. zu seinem נגסת ישראל (1818) schrieb er im 72. Lebensjahr. Nach Wiener-Eisenstadt (דעת קדושים, S. 126) wäre er erst 1827 gestorben; er wird aber als gestorben in תשובת נבחי, Frankf. a. O. 1826, n. 33 bezeichnet. Er figurirt 1820 unter den Subskribenten auf כליל תפארת (Breslau 1820) als Rabbiner in Chodz. und approbirt dieses Buch ohne Angabe eines Datums. [Er starb 17. Adar I. 1826 nach Berliner, oben S. 216]. — Über seine verwandtschaftlichen Verhältnisse, s. חומרי מ׳ Vorr., דעת ק׳ l. c., בשניות mit תפארת ישראל Hannover 1830, Vorr. f. 4, sein נגסת ישר׳ Breslau 1818 Tit. u. Vorr. — Über seine Schriften s. auch Walden, שם הג׳ בחדש II, כ׳ 13, ם 42; Zedner, S. 500.

Das. Z. 10 v. u. Itzig (Isak) Hahn, לוח, Kalender über die Jahre 530—660 (1770—1900), Altona **1769** (Katal. Poppelauer 13 S. 40 n. 1116).

**740** Z. 4. Im J. 1778 erlaubte man dem Rechenlehrer Rothschild in Frankf. am Main den Aufenthalt im Interesse seines Unterrichts (oben S. 253)[1]).

Das. Z. 8: Moses Fischer, vgl. L. Löwenstein, Nath. Weil, S. 64, n. 2.

In jener Zeit lebte in Berlin »Abraham Rechenmeister«, der als Vorbild des Derwisch al-Hafi in Lessing's Nathan der Weise (gedr. 1779) gilt; s. Zelter, Briefwechsel mit Goethe, IV, 137 ff. (Mitteil, des Dr. G. Karpeles).

Das. Z. 18: העבים ist nicht Hechingen, Elia Höchheimer (aus Hochheim bei Mainz) studirte in Fürth mit seinen 2 Brüdern: Simon, später Arzt in Fürth, Verf. von תורת הינוך (so) לנערים, und Moses, Verf. von שפה ברורה und Herausg. des מכלול v. Kimchi (LL). Über die Schriften der 3 Brüder s. Roest, Catal. Rosenthal, S. 488; Höchheimer, zu Dr. Simon hebr. S. 450 n. 2313.

1) **1906**, S. **100** (vor Z. 1) Hr. Dr. G. Karpeles erinnert mich an das, was ich selbst in der Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland (her. v. L. Geiger, V, 173) geschrieben habe. Baruch Lindau, ראשית למודים »ein lang geschätztes Lehrbuch der Mathematik«, Teil I, Berlin 545 aber 1788 (dann Brünn 1797, Krakau 1820, nach Benj. S. 542 n. 50, wo eine Ausg. B. 1788 des 2. Teils über Physik (1810) zu streichen ist), enthält eigentlich eine Kosmographie, welche mit den Sternen und ihren Bewegungen beginnt, auch gelegentlich geometrische Begriffe erklärt. למודים und למודיות ist also hier nicht arab. תעאלים; ungenau. CB. 1624, Zedner p. 437; Fürst II, 150: Physik und Geographie 1789.

**101** Z. 8, Samuel Löw, Vollständiges Rechenbuch für alle Stände, 2 Teile. Stuttgart 1791; Fürst II, 266.

Das., Simon Gunz, geb. in Augsburg 1750, Lehrer

[1]) Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt dient zur Erklärung der Bitterkeit, welche man an Börne tadelt, dessen Namen jetzt jene Gasse trägt.

an der jüdischen Schule in Prag, gest. 11. Jan. 1824, verfaßte eine Reihe von mathematischen Schriften, welche Fürst I, 347 (Günz!) verzeichnet. Die älteste mathematische Ausgabe ist ein Handbuch für Kaufleute usw. **1792**, die jüngste: Anfangsgründe der Gleichungslehre. (Über diese kurze Angabe s. unten nach S. 103). Ich erinnere mich, daß in meiner Jugend »Gunz Rechenbuch« neben Meidinger's französischer Grammatik als klassisches Lehrbuch bezeichnet wurde; ohne Zweifel »Theoretisch-praktisches Lehrbuch für Lehrende und Lernende«, 2 Teile, 1803—1832, in 5 Auflagen gedruckt.

Das. Z. 13 v. u. **1793**, resp. **1807**, sind die *Kalender*-regeln (עבור שנים) im Siddur Jemen redigirt, ms. der Seminarbibliothek in New York (früher Halberstam 419) von verschiedener Hand, ohne die historische Einleitung der Redaktion v. J. 1829 (14 Bl. m).

Das. Z. 3 v. u. lies Abr. Cassel.

**102** Z. 4, המולדות Neumonde für 34 Jahre, nach Berechnung der Karaiten, gedruckt in (Djufut) Kale **1796**, zusammengebunden mit ms. Adler 252 (s. unter . . . מבוא, K 108).

**103** Z. 4 v. u. lies: Desselben (nämlich Friesenhausen's).

---

Ehe ich hier, nahe der Grenze des Jahrhunderts, weitere Ergänzungen aufzunehmen schreite, kann ich eine Bemerkung nicht unterdrücken über die persönlichen Motive zur Beschränkung derselben in einer inkonsequenten Weise. Ich muß zunächst daran erinnern, daß die Fortsetzung bis 1840, bez. 1850, nicht in meinem ursprünglichen Plane lag, also nur auf gelegentlichen Notizen beruht, welche als Material nicht wertlos sind. Ich habe ferner (oben S. 102) auf die Bedeutung des Gebrauchs der Landessprache für die Quellenkunde hingewiesen.

Ich habe bereits hervorgehoben, daß für die jüdische Kulturgeschichte schon das Faktum der Beschäftigung mit der Mathematik überhaupt von Bedeutung ist; für diesen Gesichtspunkt ergibt sich mit fortschreitender Forschung, daß schon in der ersten Hälfte des XIX. Jahrh., also noch innerhalb unserer Zeitgrenze, insbesondere in dem so lange zurückstehenden Deutschland, Juden auf allen Gebieten der Mathematik als Schriftsteller vielfach hervortreten, sei es in strenger Wissenschaftlichkeit, sei es in methodischer Einführung in die Elemente. Das Urteil des Fachmannes über Wert und Bedeutung dieser Literatur für Wissenschaft und pädagogische Anwendung derselben soll von der Subjektivität des Autors absehen. Der Geschichtsforscher darf und soll aber die Leistung des Individuums im Vergleich mit seinem »Milieu« klarstellen.

Diese letzte und höchste Aufgabe wird für die neuere Periode leichter zu lösen sein, weil man brauchbares Material in der wachsenden autoritativen periodischen Literatur, in Kritiken und Anzeigen findet. Aber auch diesen Weg sollte nur ein Fachmann beschreiten, der ich nicht bin.

Hr. Dr. G. Karpeles, Red. der A. Z. d. J., war so freundlich, mir die Namen von (ungefähr 20) jüdischen Mathematikern aus dem Jahrhundert 1740—1840 mitzuteilen, wovon mehr als die Hälfte in Fürst, B. J. aufgeführt ist. Letzterer hat die Titel, namentlich längere Reihen (s. unten, zu S. 109 Unger), die er nicht chronologisch ordnet, schwerlich den Büchern selbst entnommen, sondern Wörterbüchern wie Poggendorf[1]) und anderen mir unbekannten oder unzugänglichen. — Außerdem bemerkte Hr. K., es sei nicht uninteressant, daß viele der angesehensten Mathematiker dieses Jahrhunderts, wie Netto, Lipschütz, Cantor, Königsberger, Fuchs, Minkowski,

[1]) Rogg, Handbuch der mathematischen Literatur vom Anfang der Buchdruckerkunst bis zum Schlusse d. J. 1830, Tübingen 1830 — verteilt die Werke nach Fächern.

Pringsheim und andere aus dem Judentum hervorgegangen, zum Teil Juden geblieben sind. Über diese Gelehrten, deren Haupttätigkeit vermutlich der II. Hälfte des XIX. Jahrh. angehört, habe ich keinerlei weitere Forschungen angestellt, werde auch einige der früher erwähnten ungefähr 20 Autoren, als meine Grenze überschreitend, aus dem Bereich meiner Untersuchungen ausscheiden müssen; über einige hervorragende Gelehrte habe ich ausreichende Quellen aufgesucht.

Das erinnert mich an ein wahrscheinlich unbekannt gebliebenes Projekt des hiesigen Hofbuchhändlers Louis Levit im Sommer 1876, an welchem ich mich beteiligen sollte, und worüber ich mir nähere Mitteilungen vorbehalte. Das mir vorliegende Material enthält einen gedruckten Prospekt über ein in Levit's Verlag »demnächst erscheinendes biographisches Wörterbuch hervorragender Persönlichkeiten jüdischer Abkunft«. Die Rückseite des Prospekts enthält ein »vorläufiges« Register von in Aussicht genommenen Personen (fast alle sind noch lebende Juden) mit Angabe ihres Standes, bez. ihrer Beschäftigung; die Zahl beträgt über 250. Ich glaube, dieser Prospekt wurde nur als Probe den wenigen Beteiligten vorgelegt, niemals veröffentlicht. Unter den äußerst wenigen, welche als »Mathematiker« bezeichnet werden, fand ich 3 mir neue, wovon 2 schon bei Fürst vorkommen.

Bei meiner Unsicherheit und ursprünglichen Beschränkung auf dem Literaturgebiete des XVIII. Jahrh. war mir doppelt willkommen die Hilfe einer ersten Autorität wie die des Oberbibliothekars Dr. G. Valentin, welcher bekanntlich seit mehr als 20 Jahren eine »allgemeine mathematische Bibliographie« (bis 1900) zum Druck vorbereitet[1]).

[1]) Sein Bericht darüber, datirt Dezember 1899, steht im I. Bd. der 3. Serie der Bibl. Mathem. (1900) S. 237—75; sein Material zählt 120.000 Zettel (S. 243).

Ich habe seine Angaben über etwa 10 Autoren natürlich ohne Weiteres angenommen (in wichtigen Fällen mit der Bezeichnung V) und danke ihm auch hier für die Mühe des Aufsuchens in seinem weitschichtigen Material.

Ich habe es für unzweckmäßig gehalten, sämtliche nichthebräische Titel, die mir bekannt geworden, wiederzugeben; unter Autoren von sehr wenigen Schriften habe ich deren Titel, oder das Wesentliche darin aufgenommen. Unter Verfassern einer größeren Anzahl von Schriften, namentlich wenn diese über 1850 hinausgehen nur die bedeutendste oder die älteste und jüngste der mir bekannten angegeben, oder eine summarische Übersicht mitgeteilt.

Mit der Mangelhaftigkeit des Schrifttums hängt eine Unsicherheit des von der ältesten Schrift eines Autors abhängigen Platzes in der chronologischen Reihenfolge hier zusammen. Glücklicher Weise handelt es sich um geringe Differenzen und ist die Auffindung der Stelle durch den Index der Autoren erleichtert[1]).

[1]) Ad. Kohut's »Berühmte Männer« usw. (Leipz. 1903) ist mir bisher unzugänglich.

(Fortsetzung folgt).

---

Zu Monatschr. 1906, S. 596, Z. 3. מבורך; dieser Namen (= arab. מבארך) kommt vorzugsweise bei Juden in Egypten vor; s. Jew. Qu. Rev. XI, 132 n. 311, XII, 196, wo lies Landshuth p. 196; vgl. auch Zunz, Litgesch. S. 69.

Daselbst S. 600 מצמון ist wohl mit Punkt מצמון zu lesen, vgl. אלמצמוני Jew. Qu. Rev. XI, 146 n. 374.

---

# Besprechungen.

Deissmann Adolf. Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung. Mit 60 Tafeln in Lichtdruck. Heidelberg 1905, Karl Winters Universitätsbuchhandlung IX+123+60 SS., groß-4° (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung I).

Die Heidelberger Papyrus-Sammlung, die vor neun Jahren begründet worden, gehört zu den bedeutenderen und ist zuerst durch Band II der »Veröffentlichungen«, den Karl Schmidt bearbeitet hat, in die Literatur eingeführt worden. Da er einen koptischen Text enthält (Acta Pauli), erregte er kein so allgemeines Interesse, wie der vorliegende, der der Bibelforschung griechische Texte in leicht zugänglicher Form darbietet. Es sind die folgenden 6 Papyri bearbeitet worden: 1. Papyrus-Kodex Septuaginta Zacharias 4 — Malachias 4, etwa 7. Jahrhundert 1—75 (Tafeln 1—56). 2. Griechisch-koptisches Pergamentblatt Exod. 15 und 1 Sam. 2 (?) etwa 7. Jahrhundert 76—79 (Tafeln 57a und b). 3. Pergament Ev. Marc. 6, 6. Jahrhundert 80—84 (Tafeln 58a und 59a). 4. Pergament Act. Ap. 28 und Jac 1, etwa 5. Jahrhundert 85 (Tafeln 58b und 59b). 5. Papyrus Onomasticon sacrum, 3/4. Jahrhundert 86–93 (Tafel 57c). 6. Papyrus Altchristlicher Originalbrief, Mitte des 4. Jahrhunderts 94—104. Indices 105—107 Die Lichtdrucke reproduzieren die Fragmente in Originalgröße.

Von diesen 6 Pièces interessieren uns hauptsächlich Nr. 1, 2 und 5, doch dürfen wegen des Schreibstoffes auch Nr. 3 und 4 nicht unbeachtet bleiben. Um dies vorweg zu nehmen, sei eine kurze Bemerkung gestattet. Der gewöhnliche Schreibstoff, der in Ägypten in den ersten Jahrhunderten verwendet wurde, war der Papyrus, dessen Urheimat eben Ägypten ist. In Palästina hingegen war der gesetzlich gestattete Schreibstoff für »Bücher« — nichtbiblische waren in altjüdischen Kreisen kaum vorhanden, jedenfalls nicht verbreitet — die Tierhaut in der Form von Leder oder Pergament (Althebräisches Buchwesen 13 ff.). Höchstwahrscheinlich sind auch die neutestamentlichen Originale, die in jüdisch-christlichen Kreisen Palästinas entstanden sind, Pergamentbücher gewesen (Berliner Festschrift 44 f.). An diesen nationalen Schreibstoff, auf dessen Zubereitung sie sich wohlverstanden, klammerten sich die Juden bei Anfertigung von biblischen Schriften auch in der Diaspora, somit wird er in judenchristlichen Kreisen ebenfalls heimisch gewesen sein. Ganz besonders

zahlreich war bekanntlich die jüdische Diaspora in Ägypten, und das jüdische Element war in dessen christlichen Gemeinden stark vertreten. Auf Grund dieser kurz skizzierten Tatsachen möchte ich in der Verwendung des Pergaments zu neutestamentlichen Schriften — die zwei Pergamentblätter sind nach der Vermutung des Herausgebers Reste ganzer Bücher — eine Nachwirkung jüdischen Einflusses erblicken[1]). Es wären noch manche einschlägige historische Daten anzuführen, doch soll hier nur auf diesen Gesichtspunkt aufmerksam gemacht werden, den der umsichtige Herausgeber ganz übergangen hat.

Das Hauptstück bildet das Septuaginta-Fragment (Nr. 1). Es sind 27 opistographe Blätter vorhanden, die Gerhard buchtechnisch beschreibt (3—7). An dem Kodex haben 2 Hände gearbeitetet, die des Schreibers und die eines Korrektors. Deißmann stellt fest, daß keiner von beiden sorgfältig gearbeitet hat (6). Dies verrät, wie ich glaube, schon die äußere Form der Kolumnen, denn weder die Buchstabenzahl der Zeilen, noch die Zeilenzahl der Seiten ist konstant, wie der Her. konstatiert. Nach der Schrift stammt der Papyrus aus dem 7. Jahrhundert. Der Kodex wird ursprünglich wahrscheinlich mindestens die zwölf Kleinen Propheten enthalten haben. D. bezeichnet die vorhandenen Blätter treffend als die Reste einer ägyptischen Dorfbibel (7). Nach einer Transskription des Textes, dem ein kritischer Apparat beigegeben ist, folgt ein lehrreicher Kommentar zu einzelnen Stellen. Besonders wichtig ist die Besprechung von Zach. 12, 10b, wo die LXX Handschriften zahlreiche Variationen bieten. Es handelt sich um eine »messianische Stelle« und die Septuaginta soll schon in vorchristlicher Zeit eine jüdische Änderung erfahren haben. D. stellt eine scharfsinnige Untersuchung an, indem er die Textvarianten vorerst klassifiziert und in vier Gruppen teilt. Es gibt Lesarten, welche im hebräischen Text das Verbum רקדו sie haben getanzt, andere, welche דקרו sie haben gestochen voraussetzen. Dann gibt es Mischlesarten aus 2 und 1 und zuletzt singuläre. Verf. bemerkt richtig, daß die textkritischen Fragen der Septuaginta sehr verwickelt sind. Zu bewundern ist allenfalls die Geduld und die Gelehrsamkeit, die bei ihrer Behandlung an den Tag treten. Im letzten (5.) Kapitel wird der Textcharakter und der Wert des Kodex festgestellt. Er gehört zur Hesychios-Rezension.

Aus den Einzelheiten möchte ich nur einen Punkt hervorheben.

[1]) In einer Zeit besaßen die Juden in Alexandrien das Monopol des Papyrushandels (Stöhelin, Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwickelung, Basel 1905, 36). Sie hatten somit Gelegenheit, auch für ihr Pergament Propaganda zu machen, zumal in Ägypten.

D. »schließt sich denen an, die mit einem ‚Theodotion vor Theodotion' rechnen,« das heißt mit einer jüdischen Revision oder mit jüdischen Revisionen des LXX-Textes vor Theodotion« (69, n 4). Paulus und Johannes zitieren die Septuaginta in einer auch von Theodotion später benutzten Textform, die an manchen Stellen nach dem berichtigten Urtext revidiert war; Spuren dieser LXX-Form finden sich bei den jüdischen Übersetzern und noch in vereinzelten LXX-Handschriften« (70, Anm. Spalte 1). Äußere Zeugnisse für jüdische Revisionen des LXX-Textes gibt es meines Wissens nicht und die Annahme solcher ruht lediglich auf Schlußfolgerungen aus der inneren Textgeschichte. Ich möchte nun, ohne auf den von D. behandelten konkreten Fall einzugehen, auf das Kapitel über die »untergegangenen Übersetzungen der Bibel« in m. Zur Einleitung in die Heilige Schrift 84—99 verweisen, von wo, wie ich glaube, auch für die Geschichte der griechischen Bibeln manches Datum zu holen sein dürfte.

Das griechisch-koptische Pergamentblatt (Nr. 2, Tafel 57 a und b) hält Her. nicht für den Rest einer Bibelhandschrift, sondern für ein ad hoc geschriebenes Amulett. Für diese Annahme sprechen »die für eine Bibelhandschrift ungewöhnlich langen Zeilen«, ferner auch die Tatsache, daß Ex. 15, 26 in der Mischna Sanhedrin 10, 1 als Text zu Heilungszwecken erwähnt wird. (D. verweist auf Blau, Altj. Zauberwesen 93 ff.; Heinrici, Leipziger Papyrusfragmente 31 f. und Reizenstein, Poimandres 291 ff.) Ich schließe mich dieser Ansicht an und möchte zu den Beweisen auch noch den Schreibstoff hinzunehmen. Zu Amuletten wurde nämlich mit Vorliebe Pergament, der bevorzugte heilige Schreibstoff, verwendet. Die Anweisungen, das Amulett aus Pergament anzufertigen, kann man vom Altertum an das ganze Mittelalter hindurch bis auf die Gegenwart verfolgen. Nicht sicher ist, ob als Fortsetzung nach dem Mosesliede der Hannapsalm (1. Sam. 2) folgt. Wenn dies der Fall ist, wäre das Blatt mir nicht als Phylakterion gegen Unfruchtbarkeit (D. 76, n. 8), sondern eher gegen »schwere Geburt« anzusehen. Diese Art magischer Mittel war nämlich schon im Altertum bekannt.

Mit Recht nennt D. den Papyrus Onomasticon sacrum (Nr. 5, Tafel 57 c in natürlicher Größe) ein kostbares Blatt. Es besteht im Ganzen aus 26 Zeilen, von denen drei unleserlich und zwei defekt sind. Zeile 7 und 8 ist ein Zitat aus Matth. 27, 46 und Marc. 15, 34, das bekannte Psalmwort ηλι ηλι [λεμα] σαβαχθανι (Ps. 22, 2) in aramäischer Form. Es werden somit 20 hebräische Namen ins Griechische übersetzt. D. vermutet auch in diesem Blatt ein Amulett, da

es mehrfach zusammengefaltet gewesen. Es ist christlichen Ursprungs, wofür schon das erwähnte Evangelienzitat spricht, noch kräftiger das zweite Wort, nämlich Jesus, das wohl ein biblischer Name ist, in unserem Blatte jedoch nach mit A beginnendem Namen an die Spitze gestellt ist. Die alphabetische Reihenfolge ist nicht streng eingehalten: 4 beginnen mit A (1—3 und 9), 10 mit I, 3 mit M, 1 mit H. D. hat das Fragment mit einem gelehrten Kommentar versehen und dessen Wert gewürdigt, doch ist manches noch dunkel. Zeile 16 lautet nach der Ergänzung des Herausgebers: [HC]AIOY EIIAPCICIAω. Vom Namen ist also nur ιου sichtbar. D. bemerkt hiezu (S. 91): »Die Lesung des ersten Wortes ist unsicher, ebenso die Ergänzung... Die Ergänzung gefällt mir nicht besonders: am ersten erwartet man ein mit I beginnendes Wort, auch begreift man nicht recht, weshalb der Genitiv steht. Die Lesung ἔπαρσις Ιαω halte ich für sicherer.« Ich gestehe, daß ich auf dem Faksimile auch vermittels der Lupe kaum einen Buchstaben erkenne, doch glaube ich, daß man sich auf das geübte scharfe Auge des Herausgebers verlassen darf. Man kann also vom Sicheren, nämlich von ἔπαρσις Ιαω ausgehen. Dies tat auch D., doch fand er unter den ἔπαρσις-Etymologien keinen einzigen Namen, der an unserer Stelle passen würde. Man muß sich demnach nach einem Namen umsehen, der in unseren Resten der Onomastica sacra nicht mit ἔπαρσις wiedergegeben ist. Zuvörderst ist festzustellen, daß Ιαω das Aequivalent ιου ist, wie es auch Zeile 10 bei der Wiedergabe von Ιουδα erscheint. Es fragt sich demnach, welcher auf ιου endigender hebräischer Name im ersten Teil zu ἔπαρσις ein Äquivalent bietet? Man kann an Ηλιου, Ηλειου denken, wobei אל mit עַל gleichgesetzt wurde. Dies ist nicht auffallend, denn עלי = Ηλι wird im Onomastikon (bei Lagarde 165, 92) mit ἀνώτερος[1]), ἀρά, θεου ἀναβάσιρ wiedergegeben, also richtig mit עלה zusammengestellt, während ib. 91 Ηλαμ = עֵילָם (ib. 91) mit θεός, Ηλαμαιαι und Ηλαμας mit θεὸς λαοῦ übersetzt ist, also von אל etymologisiert wird. [Ηλ]ιου ἔπαρσις Ιαω wäre eine Etymologie des Laut- und nicht des Schriftbildes. Man könnte auch an Ιερεμιου, der genauen Umschreibung von ירמיה denken, zu dem die Etymologie vorzüglich passen würde, doch finde ich diese Namensform bei Hatch-Redpath (Supplement I 80 f.) nicht belegt, auch scheint auf dem Faksimile für fünf Lettern kein genügender Raum zu sein.

Zeile 17 ist zu κατάπαυσις das entsprechende hebräische Wort noch zu ermitteln. Vielleicht ist es Μανωε (מָנוֹחַ Richter e. 13), denn LXX setzen für נוח und Derivate oft καταπάυω (Hatch-Redpath s. v.).

[1]) Cf. auch in unserem Onomastikon, Zeile 14 Ιερο βααλ δικασμὸς ἀνερος, also (αλ = עַל) ἀνώτερος.

Beiläufig sei bemerkt, daß die Onomastica viele Rätsel bieten. Schon in Revue des études juives XXXII (1896) habe ich die Ansicht ausgesprochen, daß manche Übersetzungen nicht am richtigen Platze stehen. Bei dieser Gelegenheit beschränke ich mich auf die von D. zitierten Etymologien. Αζαηλ ἐξαποστολή (Lagarde 181, 88) ist nach meiner Ansicht von אזל etymologisiert; Ιωσηφ (ib. 171, 88) ἀοράτου ἔξοδος von יוצא, wobei Ιω (= ἀοξάτου = Gott) zweimal gedeutet ist, als lautete der Name Ιωιωσηφ. Wie kommt aber der Onomastiker zu δεξιά, ἴαμα? An welches Wort mochte er gedacht haben? Zu demselben Worte wird 193, 10 ὀνείδους ἀφαίρεσις gegeben, was mir ganz unerklärlich scheint. 183, 20 Ιεφθαε λαμβάνων (?!). 193, 4 Ιουδας ἱκάνωσις κυρίου. Diese Etymologie scheint ursprünglich zu Ιουδαι gegeben: Ιου = κύριου; δαι = דַּי = ἱκάνυσις und auf die aramäische Form יוּדַי gemünzt zu sein. Viel Etymologien der Onomastica gehen auf das Aramäische oder Neuhebräische zurück. Nachdem diese ältesten lexikalischen Zusammenstellungen nunmehr in kritischen Ausgaben vorliegen, wäre eine sprachliche Bearbeitung sehr erwünscht.

Herr Professor Deißmann hat durch diese hervorragende Publikation alle Freunde der biblischen Wissenschaft zu großem Danke verpftichtet und wir möchten den Wunsch aussprechen, daß er auch die übrigen Heidelberger Papyri in ähnlichen Ausgaben vorlegen möge.

Budapest. L. Blau.

**Gronemann, S. Dr.**, Landrabbiner, Predigten für alle Feste des Jahres. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1906. 216 S. 8°.

Wir leben in einer gewaltigen, sturmbewegten Zeit, bedeutsame Wandlungen vollziehen sich im Geistesleben der Völker, und in den Strömungen und Strebungen der Gegenwart. Neue Fragen tauchen auf, neue Probleme werden von der Wissenschaft formuliert und mit bemerkenswerter Schärfe richten sich ihre Vorstöße nicht so sehr gegen jede positive Religion überhaupt, als vornehmlich gegen das Judentum als solches. In erster Linie gilt es, sich mit dem Gegner wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Kein Zweifel, daß das Judentum diesen Kampf in Ehren bestehen und seinen alten, wohlerworbenen Besitzstand wahren wird. Wie weit diese Forderung gegenwärtig verwirklicht wird, muß in diesem Zusammenhang aus der Betrachtung ausscheiden. Aber nicht minder erwächst dem Prediger die ernste und gebieterische Pflicht, zu den Fragen, die seine Zeit bewegen, Stellung zu nehmen, sie unter religiösen Gesichtspunkten zu erörtern und zu beurteilen. Es versteht sich, daß er nicht den strengen, wissenschaftlichen Rahmen innehalten kann, sondern die populäre Darstellung als gangbaren Weg erwählen muß. Der alte Einwand, den man gegen gedruckte Predigtsammlungen geltend macht, daß ihnen notgedrungen die Kraft des gesprochenen Wortes fehle, erscheint hinfällig, sobald diese Voraussetzungen erfüllt sind. Durch eine stattliche Reihe klassischer Muster ist längst der Beweis erbracht worden, daß die jüdische Kanzelrede weit über die Gemeinde und die festliche Stunde hinaus, für die sie bestimmt ist zu wirken und Aufklärung und Belehrung in hohem Maße zu verbreiten vermag.

Weiten Kreisen unserer Glaubensgemeinde ist nur selten, oftmals nie Gelegenheit gegeben, aus berufenem Munde das Wort Gottes zu vernehmen. Diesem Übelstande innerhalb seines Bezirkes abzuhelfen und seinen Gemeinden ein Buch häuslicher Belehrung und Erbauung zu bieten, dieser Absicht will zunächst die vorliegende Sammlung dienen. Aber diese Predigten dürfen auch über die Grenzen ihrer ursprünglichen Bestimmung hinaus besondere Beachtung beanspruchen. Gründliche Beherrschung und Kenntnis vor allem der midraschischen Literatur, reiche Lebenserfahrung und Tiefe des religiösen Empfindens, leihen diesen Reden ihr eigentümliches, individuelles Gepräge. In der Sicherheit und Klarheit des Aufbaues und in der

glücklichen Ausführung des leitenden Textwortes liegt der eigenartige Reiz und Vorzug dieser Sammlung. Kraftvoll und markig behandelt der Verfasser die Probleme, deren Erörterung ihm am Herzen liegt, freimütig und wahrhaftig, mit zartem Takt und heiligem Ernst beurteilt er die Fragen, die gerade heute das allgemeine Interesse in Anspruch nehmen. Dem gegenüber will es freilich nicht eben viel besagen, daß an manchen Stellen die Form durch die Fülle und die Reichhaltigkeit des Stoffes beeinträchtigt und nicht durchwegs mit derselben Sorgfalt behandelt wird. Und doch muß ausgesprochen werden, daß die Predigt ihrem Zweck nur gerecht wird, nur unmittelbar und nachhaltig wirkt, wenn Gedankengebung und Form gleichmäßig beachtet und gepflegt werden. Die Kanzelrede — als zu den edleren und höheren Ausdrucksformen menschlicher Sprache zählend — muß danach streben, zum Kunstwerk, zu künstlerischer Vollendung sich zu erheben.

Der Sammlung sind zwei Sabbathreden beigegeben. In der Predigt zu Sabbath Hachodesch (I) wird der gewiß geistvolle Versuch unternommen, den jüdischen Kalender auf der Kanzel darzustellen. Ich fürchte, daß solche Experimente an der Sprödigkeit des Stoffes scheitern müssen, daß vor allem dem Zuhörer das Interesse daran fehlt. Die Neujahrsabendpredigten folgen in Anlage und Ausführung den Mustern der alten Schule, die jüngere Predigergeneration wird sich mit dieser Form nicht mehr befreunden können. Im einzelnen sei endlich noch bemerkt: die Überschriften geben nicht immer die richtige Vorstellung von dem Inhalt. Das »Amen« am Ende der Einleitung ist nicht mehr gebräuchlich. Bei der Übersetzung von Bibelversen sollte man sich davor hüten, der deutschen Sprache Gewalt anzutun, trotzdem wird sich das eigentümliche Kolorit des Originals wahren lassen. Druckfehler sind nach Möglichkeit vermieden worden. Durch diese Ausstellungen wird der hohe Wert der Sammlung gewiß nicht beeinträchtigt. Sie ist eine willkommene und erfreuliche Bereicherung unserer Predigtliteratur.

Breslau. S. Behrens.

# Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1905 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

**Weisse**, Josef, תולדות ר׳ ידעיה הפניני הבדרשי, Biographie des R. Jedaja Penini aus Beziers nebst רעשים ורעמים, Wetterprophezeiungen nach einer alten Handschrift auf Pergament geschrieben im Jahre 1425. Husiatyn, L. Schwager 1905 (16 S.) 8.

**Joseph ibn Kaspi**, משנה כסף, Weitere zwei Schriften. Die beiden Pentateuchkommentare טירת כסף oder ספר הסוד und מצרף לכסף. Nach Handschriften zum erstenmal herausg. und mit textkrit. und erläuternden Anm. versehen von J. Last. 1. Preßburg 1905 (X, 176 S.). 2. Krakau 1905 (IX, 331 S.) 8. M. Poppelauer, Berlin (Komm.-Verlag).

---

**Lambert**, M., et Brandin, L., Glossaire hébreu-francais du XIII-e siècle. Paris 1905 (XV, 295 S.)

---

**Tirschtigel**, Dr. Curt, Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen bis Maimonides. Breslau, Köbnersche Buchhandlung, 1905 (96 S.) 8.

**Wittmann**, M., Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gabirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Münster 1905 (VIII, 77 S.)

---

**Bamberger**, Herz, Geschichten der Rabbiner der Stadt u. des Bezirkes Würzburg. Herausgegeb. v. S. Bamberger. Wandsbeck 1905 (II u. 118 S.).

**Mieses**, M., Die Polen und die Juden in der Geschichte und Literatur. Podgordze, L. Deutscher, 1905 (VIII u. 64 S.) 12.

**Rothschild**, S., Aus Vergangenheit und Gegenwart der israel. Gemeinde Worms. 3. verm. u. verb. Aufl. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1905 (53 S.). 8.

**Samuel**, S., Geschichte der Juden in Staat und Stift Essen bis zur Säkularisation des Stifts v. 1291—1802. Mit urkundlichen Beilagen und einer Stammtafel. Essen (Verlag M. Poppelauer, Berlin) 1905 (118 S.) 8.

**Tänzer**, A., Die Geschichte der Juden in Tirol und Vorarlberg. 1. u. 2. H. Die Geschichte der Juden in Hohenems und im übrigen Vorarlberg. Meran, F. M. Ellmenreich, 1905 (XXXV, 802 S.).

---

**Zlocisti**, T., Moses Hess, Eine biographische Studie. Berlin, L. Lamm, 1905 (CLXXI S.) 8.

---

## V. Systematische und praktische Theologie.

**Baeck**, L., Das Wesen des Judentums. Berlin, L. Lamm, 1905 (167 S.) 8.

**Eschelbacher**, J., Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studie. Berlin, M. Poppelauer, 1905 (VIII, 172 S.) 8.

---

**Chozner**, J., Hebrew humour and other essays. London 1905 (VIII, 186 S.).

**Ginzberg**, L., The Talmud student. Delivered in the Course of Public Lectures of the Jewish Theological Seminary of America. February 23, 1905. Baltimore, Jew. Comment. Publishing Company, 1905 (32 S.) 8.

**Lévy**, L. G., La Famille dans l'antiquité israélite. Paris 1905 (296 S.) 8.

---

**Gutmann, A.**, בן עמי, Lesefibel mit Illustrationen für Schule und Haus. (3. Aufl.) Odessa, Druck v. Heilpern, 1905 (135 S.) 8.

**Raffalovich, J.**, מלמד להועיל, A teacher's handbook of picture lessons, forming a first year's course in conversational hebrew for children. Merthyr Tydfil 1905. (IV, 98, 10 S.).

---

**Baltzer, J. P.**, Hebräische Schulgrammatik für Gymnasien. Stuttgart 1905. 4. Aufl. (VII, 143 S.).

**Feyerabend, Karl**, Taschenwörterbuch der hebräischen und deutschen Sprache zu den gelesensten Teilen des alten Testaments. Berlin-Schöneberg, Langenscheidt'sche Verlagsbuchhandlung, 1905 (360 S.) 8.

בשורי המקרא, Biblische Erzählungen für die Jugend. Punktiert mit Illustrationen von Rawnitzki, Bialik, Benzion. T. II, Exodus-Deuteronomium. Odessa, Verlag Morijah, 1905 (127 S.) 8.

— דברי נביאים, T. III. (Jesajah u. Jeremiah.) Krakau, I. Fischer, 1905 (112 S.) 8.

**Auerbach, J.**, Biblische Erzählungen für die israel. Jugend. Mit einer Karte von Palästina. Kl. Ausg. 4. durchges. Auflage. Berlin, M. Poppelauer, 1905 (V, 248 S.) 8.

**Andorn, S.**, Die Psalmen im Religionsunterricht. Vortrag. Rödelheim, M. Lehrberger & Co., 1905 (14 S.) 8.

**Doctor, M.**, Abram, Jugendgeschichte des Erzvaters nach der talmudischen Sage. Frankfurt a. Main 1905 (VI, 62 S.).

---

**Schiffels, J.**, Geographie und Geschichte des heiligen Landes. Eine Zugabe zu jeder biblischen Geschichte. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1905 (32 S.).

---

**Blogg, S. E.**, Sefer Hachajim. Israelitisches Gebet- und Erbauungsbuch. 8. verm. u. verb. Auflage. Deutsch. Anhang. Hrg. v. Prof. Dr. A. Sulzbach. (III, 47 u. VIII, 292 S.) 8. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1905.

שיר ושבחה, Zusammenstellung aller auf dem Almemor vorzutragenden Gebete. Rödelheim, Druck u. Verlag v. M. Lehrberger & Co. 1905 (28 S.) 4. (Davon sind 15 Exemplare auf Pergament abgezogen.)

---

## VI. Vermischtes.

**Saul** aus Amsterdam, בנין אריאל, Homilien über den Pentateuch. Krakau, Druck v. J. Fischer, 1905. (260 S.) 4.

**Silberstein, D. J.**, יד דוד, Predigten über den Pentateuch, sowie Vorträge für die Festtage. Waitzen, Druck v. Kohn, 1905 (80 Bl.) 8.

---

**Balakan**, D., Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat. Czernowitz, H. Pardini, 1905 (64 S.) 8.

**Bensew**, S. L., ספרי חכמי יון. Charakteristik der griechischen Philosophen. Munkács, B. Mesels 1905 (IV, 16 Bl.) 8.

**Brüll**, Dr. Ad., Die Mischehe im Judentum im Lichte der Geschichte. Vortrag (23 S.) Frankfurt a. M., A. J. Hoffmann, 1905.

**Friedmann**, E., Der Zionismus im Geiste des Judentums. Trencsén (Verlag Steiner, Preßburg) 1905 (42 S.) 8.

**Margulies**, Ch., ספורים וציורים. Erzählungen und Skizzen. Warschau, Selbstverlag, 1905 (63 S.) 8.

**Mommert**, C., Der Ritualmord bei den Talmud-Juden. Leipzig 1905 (VII, 88 S.) 8.

**Sofer**, Jakob, ספורי יעקב Jüdisch-deutsche Erzählungen und Legenden von Rabbinern der Chassidim. Husiatyn, Verlag des Jakob Sofer in Dobromil, Skalkagasse 42, 1905 (96 S.) 8.

**Vassel**, Eusèbe, Le litérature populaire des Israelites tunisiens. Fasicule premier. Paris, Leroux, 1905, 8.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

# Inhalts-Uebersicht.


| | Seite |
|---|---|
| Studien zum Buche Esther. (Fortsetzung aus 1905). Von Siegmund Jampel. 152—168, 289—315, 513—538, | 641—663 |
| Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit. Von A. Büchler. . . . . 539—562, | 664—706 |
| Simon Kepha. Von Leo Baeck. . . . . | 185—189 |
| Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen. Von S. Horowitz. . . . . 68—86, 169—184, 400—425, | 581—588 |
| Der Ölbau in Palästina in der tanaitischen Zeit. Von Felix Goldmann. . . . . 563—580, | 708—728 |
| Das literarische Leben der babylonischen Juden im vierten Jahrhundert. Von S. Funk. | 385—405 |
| Nachträgliche Bemerkungen zu der Abhandlung über »zwei alte Abothcommentare« im Jahrg. 49, S. 641 ff. Von W. Bacher. . . . . | 248—249 |
| Notiz über die Talmudstelle Tamura 16a. Von W. Bacher. | 625—626 |
| Zwei Bücher über das Wesen des Judentums. Von R. Urbach. . . . . | 129—151 |
| Judentum und Christentum. Von R. Urbach. . . . . | 257—288 |
| Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber (644 der gew. Zeitrechnung). Von M. Rachmuth. . . | 22—58 |
| Beiträge zur Geschichte und Literatur der gaonäischen Periode. Von A. Marmorstein. . . . . | 589—603 |
| Ein wiedergefundener Grabstein auf dem Wormser jüdischen Friedhofe. Von A. Epstein. . . . . | 190—195 |
| Zur Geschichte der Juden in Münster (Westfalen). Von A. Lewinsky. . . . . | 89—93 |
| Die Blutbeschuldigung in oberbadischen Ländern aus dem 15. und 16. Jahrhundert. Von Adolf Lewin. . . . . | 316—333 |
| Sterbetage. Von Leopold Löwenstein. . . . . | 604—608 |
| Der Konvertit Friedrich Christian Christhold. Von M. Weinberg. . . . . | 94—99 |

Seite

Der Anteil der jüdischen Freiwilligen an dem Befreiungskriege 1813 und 1814. Von Martin Phillippson. 1—21, 220—247

---

Mathematik bei den Juden. Von M. Steinschneider (Fortsetzung von 1905). 100—116, 195—214, 334—350, 469—491, 609—623, 729—753

Die Juden und die deutsche Litteratur. Prolegomena zu einem größeren Werke. Von Ludwig Geiger. 351—369, 444—468

Eine sprachvergleichende Studie. Von A. Schmiedl. . 59—67

Der südarabische Siddur. Von L. Grünhut. . . . . 87—88

Notiz über Josef Zarks hebr. Wörterbuch. Von Samuel Poznánsky. . . . . 624

Notizen über die Familie Aboab. Von Leopold Löwenstein. . . . . 374—375

Leon Elias Hirschel. Von Max Freudenthal. . . . 426—443

Nachtrag dazu. Von M. Freudenthal. . . . . 624

Die beiden Gedaljah in Obersitzko. Von A. Berliner. . 215—218

Nachbemerkung dazu. Von M. Brann. . . . . 218—219

Notiz über den Todestag von R. Israel Lipschitz. Von M. Brann. . . . . 375

Ein Brief David Friederländers an Moses Moser. Von Albert Wolf. . . . . 370—374

---

Dritter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. . . . . 125—127

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 27. Dezember 1905. . . . . 127—128

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums v. 4. Juli 1906. . . . . 492

Mitteilung über das Gesamtarchiv der deutschen Juden. . 246—247

---

Bibliographische Übersicht. Von M. Brann. . 510—512, 636—640, 761—764

---

## Besprechungen.


Seite

Abrahams, Isr. M. A., Festival studies, being thoughts on the Jewish year. Von B. Badt. . . . . 493—496

Baeck, Leo. Das Wesen des Judentums. Von R. Urbach. 129—151

Bondy, Zur Geschichte der Juden in Böhmen vorbereitet und ergänzt von Dworsky. Von S. H. Lieben. 627—633

Deissmann, A., Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrussammlung. Von L. Blau. . . . . 754—758

Eschelbacher, Jos. Das Judentum und das Wesen des Christentums. Von R. Urbach. . . . . 269—288

Friedländer, M., Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Von D. Feuchtwang. . . . . 497—509

Fromer, Jacob. Das Wesen des Judentums Von R. Urbach. . . . . 129—151

Gronemann, S., Predigten für alle Feste des Jahres. Von S. Behrens . . . . . 759—760

Kistner, A., Kalender der Juden. Von Elias Fink. . 250

Kracauer, J., Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt a. M. Von Dr. Max Eschelbacher. . . . 250—256

Lambert, Mayer et Brandin, Louis, Glossaire hébreu-francais du XIIIe siècle. Von Samuel Poznanski. 376—384

Poznanski, S., Arab. Kommentar zum Buche der Richter v. Abû Zakarjâ Jachjâ. Von S. Eppenstein. . . . 634—635

Samter, N., Judentaufen im 19. Jahrhundert. Von R. Urbach. . . . . 257—269

Yahuda, Dr. A. S., Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-Hidâja' ila Farâ id al-Qulûb von Bachja ibn Joseph ibn Paqûda aus dem Andalûs nebst einer größeren Textbeilage. Von S. Eppenstein. . . . 117—124

## Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.


Bacher, W. . S. 248. 625
Baeck, Leo, . . . . S. 185
Badt, B. . . . . S. 493
Behrens, S. . . . S. 759
Berliner, A. . . . S. 215
Blau, L. . . . . S. 754
Brann, M. S. 218. 375. 510. 636. 761.
Büchler, A. . S. 539. 664
Eppenstein, S. S. 117. 634
Epstein, A. . . . S. 190
Eschelbacher, Max. S. 250
Feuchtwang, D. S. 497
Fink, Elias, . . . . S. 250
Freudenthal, M. S. 426. 624
Funk, S. . . . . S. 385
Geiger, Ludwig. S. 351. 444
Goldmann, Felix. S. 563. 707
Jampel, S. S. 152. 289. 513. 641
Grünhut, L. . . . . S. 87
Horowitz, S. S. 68. 169. 400 581
Lewin, Adolf, . . . S. 316
Lewinsky, A. . . . S. 89
Lieben, S. H. . . . S. 627
Löwenstein, Leopold, S. 374. 604
Marmorstein, A. . S. 589
Philippson, M. S. 1. 220
Poznánski, S. S. 376. 624
Rachmuth, M. . . S. 22
Schmiedl, A. . . . S. 59
Steinschneider, M. S. 100. 196. 334. 469. 609. 729.
Urbach, R. . . S. 129. 257
Weinberg, M. . . S. 94
Wolf, Albert, . . S. 370

BINDING - - - MAY 14 1974

DS
101
M6
Jg.50

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY